HENRY CORBIN (Pas, 193-1978) F r doğub i c i dir. Özellikle Is l Fe l fe ve Tavvuf üzerinde çlış m nr. i knci Dünya Svaı s d Is t nbul'd F r Arkeoloji Eı ı ttüsü'nde ça ş m sü r ürmüş, svatan so n F r n ı -Iran Enstitüsü'nde görev al m nr. Daha sonra L. M ignon'un h le f olarak Sorbonne'da "L'Ecole de Haute-Etude"de Islam a r ş n yöne t cisi de olmuştur. Türkçe'ye ç e len bu e rinden de a n ılacağı gibi; Is l f e ei konular ı yüz e d e v e tepeden b k yan, özellikle Islam Irfam'nın derinliğine nü f z etmeye çal ı n bir b i a d ıdr. B lı c e rleri: *Sohrawardi d ' lep* (1939), *Imagination crt arice le sou f d ' nAr a i* (1958), *Histoire* d *la philosophie isl a ique, L'h o me* d *lumiere le sou f me Ir a ien* (1971) ve *En isl a Ir a ien'dir* (1971-1973). *Isl a Felsefesi Tarihi'nin* 1. cildi 1986 yılı n ile tş i Yay ı an t dan ya y n şnr.

$ % de # !* $! $ * " & *

Iletişim Yayınlan 665 • Tarih D i isi 18
ISBN-13: 978-975-470-846-2 • ISBN-13: 978-975-470-845-5 (Tk. No.)

1-6. BASKI 2000-2010, Istanbul

K PAK Utku Lomlu
) *el-Mübaşir'in & % # * ' * $ *
al-Kalim'inden detay: Sophokles ve öğrencileri, 13. yüzyıl
U G U Hasan Deniz
(*Ziya Osman Bangu
M*. Cemalettin Yılmaz
ve* S*ena Ofset .
Li t os Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

Binbirdirek Meydanı Sokak Iletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr



İÇİNDEKİLER

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Elinizde tuttuğunuz kitap (veya kitapçık) He ı ry Corbin'in *İslâm Felsefesi Tarihi* (*Histoire de la Philosophie Islamique*) adlı eserinin bir kısmının çevirisidir. Bu eser esas olarak iki kısımdan meydana gelmektedir: ***Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne (595/1198) Kadar*** adım taşıyan ve tüm eserin aşağı yukan üçte ikilik bir bölümünü oluşturan birinci kısım ile -bu arada bu kısmın yazılışına Seyyid Hüseyin Nasr ile Osman Yahya'nın katkıda bulunduğunu da belirtelim- Corbin'in yalnız başına kendisinin yazdığı ***İbni Rüşd'ün Ölümünden Günümüze Kadar*** adım taşıyan ve tüm eserin aşağı yukan üçte birlik bir bölümünü oluşturan ikinci ve son kısımdan. Daha önce ayrı başına bir kitap olarak Gallimard Yayınevi'nin "Idees" dizisinde yayımlanmış olan birinci kısım Prof. Dr. Hüseyin Hatemi'nin çevirisi ve bu çeviriye eklediği sunuş ve notlarıyla birlikte tletişim Yayınlan arasında çıkmıştı: Henry Corbin, ***İslâm Felsefesi Tarihi, Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne Kadar (1198),*** 1. Baskı, 1986, il. Baskı, Eylül 1994, Iletişim Yayıncılık, İstanbul. ***İbni Rüşd'ün Ölümünden Günümüze Kadar*** adım taşıyan ikinci ve son kısım

ise bizim bu çevirimizin konusunu teşkil etmektedir.

Aslında bu eser biraz oransızdır. Çünkü yukarıda işaret ettiğimiz gibi Corbin, İslâm felsefesinin başlangıçlarından İbni Rüşd'ün ölümüne kadar olan dönemine - ki bu dönem aşağı yukarı dört yüz yıla tekabül etmektedir; çünkü Mu'tezile Kelâmı ile başlamakta ve 1198'de İbni Rüşd'ün ölümü ile sona ermektedir. Mu'tezile'nin başlangıçlarını IX. yüzyılın başları olarak alırsak ortaya 4 yüzyıllık bir dönem çıkmaktadır- kitabının üçte ikilik bölümünü tahsis etmekte, buna karşılık XIII-XX. yüzyıllar arası takribi sekiz yüzyıllık döneme tam da birinci kısma ayırdığı yerin yarısı kadar, yani üçte birlik bir yer ayırmaktadır.

Bunun nedeni İslâm felsefesinin asıl önemli, özgün, yaratıcı döneminin XII. yüzyılın sonu, yani İbni Rüşd'ün ölümü ile bittiği, bu tarihten itibaren klasik İslâm filozofları olan, İbni Sina, İbni Rüşd çapında bir filozofun veya daha küçük çapta filozofların, düşünürlerin artık ortaya çıkmadığı şeklindeki geleneksel görüş müdür? İlginç olan şudur ki Corbin tam da bunun aksi görüştedir. Elinizde tuttuğunuz kitabın hemen ilk bölümünde, "Toplu Bakış"ta İbni Rüşd'ün 1198'deki defin töreninin İslâm felsefesinin defin töreni anlamına gelmediğini, onunla ortadan kalkan şeyin sadece İslâm felsefesinin "Arap Aristolesçiliği" diye adlandırılan dönemi olduğunu, buna karşılık Sühreverdi, İbni Arabi gibi isimlerle yepyeni bir dönemin başladığını, İslâm felsefesinin sahnesinin bunlarla birlikte Doğu'ya, özel olarak İran'a kaydığını, İran dünyasında en ünlüleri Mîr Damâd ve Molla Şirâzî olmak üzere daha birçok büyük filozof ve düşünürün, okulun ortaya çıktığını, böylece felsefi düşüncenin ta günümüze kadar özellikle bu bölgede canlılık ve zenginliğini koruduğunu ve devam ettirdiğini söylemektedir. Nitekim bu dönemde ortaya çıkan üç belli başlı düşünce akımı veya grubu içinde de -*Sünnî Düşünce, Tasavvuf Metafiziği ve*

Şi *Düşüncesi*- Cor in top m o r k ş ğı yuk rı kırk şki-
şi, kım v y ru u s ym k ır.

h söz konusu or nsız ığın ni ik ön m it
üşünür rın ç p v y s yısı ki or nsız ı g ır. Çok
h sit o r k ş ur: *İslâm Felsefesi Tarihi*'nin u ç vir i-
k isin y ığımız 1986 G im skısının iç k -
p ğının h m n rk sı v ri n i n şı ığı i-
i Cor in u iki kısmı yrı z m n y zmış v on rı y-
rı pro r rın ir p rç sı o r k t s r mıştır. Birin i kı-
sım yuk rı iş r t ttığımız i i yrı şın G im 'ın
s izisi y yım nmıştır. İkin i kısım is Cor in'in
izisi çıkm sını t s r ığı i t iç (*Histoire
de la Philosophie, III*) y r m k üz r t s r nmış kıs v r-
siyo ur. sı irin i kısı y Hüs yin sr v s-
m n hy i ir ikt ç ışmışs Cor in u ikin i kısım i
i i i o r k pro sör . J. Ashtiy n'nın y ımını k
v öy u ikin i kısmı nış tıp iştirm k ist m kt y-
i. An k 1978 yı ki ö ümü onun u pro sini rç k-
ştırm sın n o muş örünm k ır.

Bunun y nı Cor in'in irin i kısı tüm kit ın i-
riş v y h zır ık o r k v y h oğrusu s s si
h kk ki öz örüşün ir t m s ğ m o r k *İslâm'da
Felsefi Düşüncenin Kaynakları, Şiîlik ve Peygamberlik Felsefe-
si*'n , u üm n o m k üz r *Oniki İm m ı Şi lik*' , *İsma-
il Şi lik*'in h m n h m n u kısmın y rısını yırmış uğu-
n h tır tm ız y r o ktır. K isin y ığı-
mız v yuk iş r t ttığımız Fr nsız skısı u ko-
nuy yrı mış o n s y r (154 s y), irin i kısmın tümü-
nün (348 s y) ş ğı yuk rı y rısını tutm k ır.

H r n h is ikin i kısmın için ığı ozo r üşü-
nür r v oku rın s yısının çok uğu v ön mi i or n-
sız o n küçük h mi ort y i ir sorun çık rm k ır.
Bu, u kısı y r n kişi r, okul r v on rın örüşl -

ri, sistemleri hakkında verilen bilgilerin çok özet, hatta bazan bir ansiklopedide olduğundan bile daha özet olmak zorunda kalmasıdır. Toplu bir göz atıldığında görüleceği üzere bu kısımda yer alan kişi veya okulların her birine ayrılan, ortalama 2-3 sayfadır. Bu sayfaların aşağı yukarı yarısını da söz konusu kişilerin hayatına, belli başlı eserlerine, öğrencilerine, onların belli başlı eserlerine tahsis edilen bilgilerin tuttuğu düşünülürse bu düşünürlerin felsefi görüşlerini, düşüncelerini, sistemlerini tahlil etmeye ve değerlendirmeye ayrılan yerin ne kadar yetersiz kalmak zorunda olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ancak Corbin bununla da kalmamaktadır; sık sık ele aldığı yazar, filozof ve düşünürlerin kendileri, eserleri, sistemleri ile ilgili olarak Batı felsefesi tarihi, dinler, mezhepler ve düşünce tarihi içinde yer alan kişiler, eserler, sistemler, görüşler, kavramlar vb. ile karşılaştırmalar, yakınlaştırmalar da yapmaktadır. Ancak bir taraftan konuya ayrılan yerin sınırlılığı öte yandan ve daha önemlisi Corbin'in düşünce ve bilgi dünyasının zenginliği, çağrışımlarının bolluğu göz önüne alınırsa bu karşılaştırma ve yakmlaştırmaları bir ima, telmih, anma veya işaret olmaktan ileri gitmemektedir. Corbin'in bilgi, erüdisyon ve düşünce dünyasının zenginliği içinde Yunanca, Latince, Arapça, Farsça felsefi, dinî, mezhepsel deyim ve kavramlar birbirlerini izlemekte, felsefi, dinî, mezhepsel okullar, tartışmalar, sistemler birbirlerine karışmaktadır: Rûzbihân'm bir *diarium spirituale*'si, Necmüddin Kübrâ'nm bir *mundus imaginalis* ontolojisi vardır. İsmailîler'e göre *Resurrectio non est factum historicum, sed mysterium liturgicum*'dur. Recep Ali Tebrizî'de varlığın ilkesi ve kaynağı varlığa aşkındır. Bundan dolayı onu ancak *per viam negationis*'le ifade edebiliriz. Recep Ali Tebrizî'nin bir öğrencisi onun *famulus*'u olmuştur vb. Corbin sık sık örneklerini gördüğümüz üzere bu Latince terim, kavram, cümlele-

ri eserinin sayfaları içine serpiştirmekle kalmaz. Bizzat Fransız dilinin kendisinde de raslanmadık, en hacimli bir Fransızca sözlükte, hatta felsefe sözlüğünde bile çok zor rastlanabilecek kavramlar kullanır veya uydurur: Keşif olayları olarak "*theophanie*"lerle yapılması mümkün olan tarih felsefesi değildir, "*historiosophie*"dir. "*Historiosophie*"nin verileri bir "*hierohistoire*"ın verileridir vb. Corbin'in yaptığı sürekli karşılaştırmalar, yaklaştırmalar, benzetmelerin bir iki örneğini verelim: Fahrüddin Râzî'nin doğduğu yer olan ve kendisine Râzî denmesinin nedeni olan Rey şehri, *Avesta*'nm *Ragha*'sı, *Tobie'nin Kitabı*'nın *Raghès*'idir. Rûzbihân Baklî Şirâzî'nin *Fedeli d'Amore* gibi İbranî Leon (Leon l'Hebreu) ile benzerliği vardır. İbni Arabi'nin teosofisinde karşımıza çıkan isimlerin südûru ile ilgili olarak III. Hanoh diye bilinen İbranî *Hanoh Kitabı*'ndaki südûru düşünmeliyiz. Abdülkerim Cîlî'nin *Kâmil İnsan*'ı Yahudi Philon'un *l'anthropos genikos*'una benzer. Haydar Amûlî ile Mîr Damâd ve öğrencileri arasında Batı'da XIV. yüzyıl Hıristiyan skolastik düşünürleriyle Rönesans düşünürleri arasında olduğundan daha az fark vardır. Aslında burada daha çok günümüze kadar devam edecek ve zenginleşecek olan bir Chartres okulunu düşünmemiz gerekir. Benzeri şekilde İbni Arabi ve Arabicilik XIX. yüzyılın birinci yarısında ortaya çıkan Sağ Hegelciliğin tanrıbilimci filozoflarının düşünceleriyle benzerlik gösterir. İbni Arabi'nin *ayân-ı sâbite*'si Ortaçağ Hıristiyan skolastik felsefesinin *haecceitas*'ı ile aynıdır vb.

Netice olarak Corbin'in bu eseri çevrilmesi ve anlaşılması oldukça zor bir eserdir. Bu zorluğun en büyük nedeni ise yine yukarıda işaret ettiğimiz gibi önce bu kadar çok sayıda insana, okula, gruba bu kadar az sayfa tahsis etmesi, ikinci olarak nereye gittiği, neyi kastettiği belli olmayan çok sayıda ima, telmih, karşılaştırma, benzetme içermesidir. Mîr Damâd ve okulu vesilesiyle düşünmemiz gereken Chartres

okulu nedir, mensupları kimlerdir ve bu okul ile diğeri arasındaki benzerlikle kastedilen nedir? Bunu keşfetmek çevirmenin ve okuyucunun ferasetine kalmıştır. İbni Arabi Sağ Hegelcilik'in tanrıbilimci düşünürleriyle hangi bakımdan benzeşmektedir? Çünkü Sağ Hegelcilik bir sürü alanda bir sürü farklı görüşleri olan bir sürü insandan meydana gelir. Benzetme bunlardan hangileriyle ve hangi konuyla ilgili olarak yapılmaktadır? Bunu sezmek veya yorumlamak da yine çavirmenin ve okuyucunun ferasetine kalmıştır. Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde Duns Scotus'un ortaya attığı *haecceitas* kavramının içeriği ve işlevi bilinmektedir. Corbin'in İbni Arabi'nin *ayân-ı sâbite*'sini neden her seferinde bu kavramla karşılamak istediğini anlamak yine okuyucunun bilgisine ve ferasetine kalmıştır.

Bu noktayı böylece belirterek çeviriye eklediğimiz notlar konusuna geçmek istiyoruz. Yukarıda söylediğimiz özelliklerinden ötürü Corbin'in metnine ilgili ve gerekli yerlerinde notlar eklemek yararlı olacaktı. Nitekim *İslâm Felsefesi Tarihi*'nin "İbni Rüşd'ün Ölümüne Kadar" olan birinci kısmının çevirisini yapan Prof.Dr. Hüseyin Hatemî de çevirisine bol sayıda not eklemiştir. Ancak bu notlamanın aşırı ölçülere vardırılması da mahzurlu olacaktı. Çünkü çağdaş bir çevirmenin yapması gereken şey neticede çevirdiği metne haşiyeler, talikatlar eklemesi, onu şerh etmesi değildir. Hele hele metnin asıl sahibinin beğenmediği veya hoşlanmadığı veya doğru olmadığını düşündüğü düşünceleri, görüşleri üzerinde ahkâm kesmek, hüküm vermek, değerlendirmeler yapmak hiç değildir. Çok istiyorsa yapması uygun olan şey, aynı konuda kendi düşünce ve görüşlerini, yorumlarını içerecek bir eser kaleme almasıdır. Yine bu paralelde olmak üzere Corbin'in ele aldığı düşünürlerin felsefeleri, sistemleri hakkında verdiği özet bilgileri tamamlamak veya genişletmeyi de uygun bulmadığımızı belirtmeliyiz. Çünkü

onlarla ilgili geniş bilgi vermeyi gerekli gören birinin yapması gereken şey yine bu geniş bilgileri kendi telif edeceği bir eserde ortaya koymasıdır. Bu nedenlerle doğrusu sayın Hüseyin Hatemî kadar notları geniş tutmayı uygun görmedik. Sadece okuyucunun adlarıyla ilk defa karşılaştığı, fazla ünlü veya artık hiç ünlü olmayan kişiler veya eserlerle ilgili olarak haklarında bilgi bulabildiğimiz kadarı ile tanıtıcı bilgiler vermeyi gerekli gördük. Bunun yanında eserde karşımıza çıkan bazılarına yukarıda işaret ettiğim Corbin'in benzetmeleri, karşılaştırmaları, telmihleri ile ilgili olarak bunlardan neyi kastettiği hakkında tahminlerde bulunduğumuz bazı notlar eklemeyi de yararlı gördük. Eserde geçen bazı dinî, felsefi terimler, kavramlar hakkında da okuyucuya yararlı olacağı ümidiyle temel bazı bilgiler vermenin uygun olacağını düşündük.

Bu önsözde Corbin'in eserleri ve düşünceleri hakkında biraz bilgi vermeyi de yararlı görüyoruz. Corbin 1903-1978 yılları arasında yaşamış olan ünlü bir şarkiyatçi, daha özel olarak bir İran uzmanıdır. Ancak bu bilim adamı ve uzmanlığı yanında aynı zamanda filozof yönü olan veya daha iyisi felsefi iddiası olan da bir adamdır.

Sırasıyla Berlin'de (1935), Türkiye'de (1939), İran'da (1945) resmî görevlerde bulunmuş, Tahran'da Fransız Enstitüsü'nün İran Araştırmaları Bölümü'nü kurmuş, 1954 yılında da L'Ecole Pratique des Hautes Etudes'te İslâmî Araştırmalar kürsüsünün başkanı olarak L. Massignon'un görevini devralmıştır.

Bu kitabın Bibliyografya bölümünde de görüleceği üzere Corbin İslâm tasavvufu, İslâm felsefesi üzerine birçok Farsça ve Arapça kaynak eserin neşrini ve bazılarının Fransızca'ya çevirisini gerçekleştirmiştir. Bunlar arasında Rüzbihân Baklî Şirâzî'nin *Sadıkların Yasemini*, yine aynı yazarın *Sûfîlerin Şathiyatı Üzerine Şerh*'i, Şebisterî'nin *Gülşen-i Râz*'ı vb.

vardır. Bundan başka İbni Sina, İbni Arabi, Mollâ Sadrâ gibi ünlü İslâm filozofları, mutasavvıfları üzerine incelemeleri (örnek olarak *Avicenne et le Récit Visionnaire* (Bibliothèque Iranienne, 1954), *L'İmagination Créatrice dans le Soufisme d'İbn Arabi* (Flammarion, 1958), ayrıca ağırlıklı olarak İran tasavvufu, İran felsefesi İran teosofisi üzerine kitapları (*En Islam iranien: Aspects spiritels et philosophiques* (4 cilt, Gallimard, 1971-1972), *L'Homme de Lumière dans le Soufisme iranien* (Editions Presences, 1971), *La Philosophie iranien Islamique aux XVII et XVIII. Siècles* (Buchet-Chastel, 1981), *Iran et la Philosophie* (Fayard, 1990) vb. vardır. Bunların dışında Corbin'in kendi şahsi felsefesi diyebileceğimiz hermenötik-fenomenoloji alanına sokulması gereken başka bazı çalışmaları da vardır (*Temple et Contemplation* (Flammarion, 1981), *Face de Dieu, Face de l'Homme* (Flammarion 1983). Bu arada felsefi ilgisinin niteliği hakkında bir fikir vermek üzere basılan ilk eserinin Heidegger'in ünlü *Metafizik Nedir*? adlı kitabının Fransızca çevirisi (Gallimard, 1938) olduğunu ekleyelim.

Biraz da Corbin'in *İslâm Felsefe Tarihi*'ne yöneltti̇ği anlaşılan felsefeye, İslâm'a ve İslâm felsefesine ilişkin temel görüş ve iddialarından söz edelim. Corbin bu görüş ve iddialarını özel olarak *İslâm Felsefesi Tarihi*'nin önsözünde, birinci kısmın ilk iki bölümünde, yani *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Kaynakları* ve *Şiîlik ve Peygamberlik Felsefesi* bölümlerinde dile getirmektedir. Ancak eserinin geri kalan kısmında da zaman zaman buralarda dile getirdiği görüş ve iddialarını tekrarlamaktadır.

1) Corbin'e göre Ortaçağ'dan bu yana kullanma alışkanlığında olduğumuz *Arap Felsefesi* ifadesi doğru değildir. Bunun yerine *İslâm Felsefesi* tabirini kullanmak gerekir. Çünkü günümüzde *Arap* kelimesi belli bir etnik, ulusal ve politik kavrama gönderir. Oysa *İslâm* bir din olarak Araplar'dan

çok daha geniş bir insan grubunu içine aldığı gibi -Araplar İslâm dünyası içinde yalnızca bir azınlığı temsil etmektedirler- Ortaçağ ve daha sonraki dönemde İslâm dünyası içinde yetişmiş olan ve yaptıkları işin "felsefi" diye nitelendirilebileceği şahsiyetlerin büyük bir bölümü de ne etnik olarak Arap'tır, hatta ne de eserlerini sadece Arapça kaleme alan insanlardır. Arap felsefesi yerine İslâm felsefesi deyimi, hareket noktasını ve modalitesini esas olarak İslâm dini ve manevi olayının teşkil etmesi olgusuna gönderme yapması açısından da uygun bir deyimdir.

2) İslâm felsefesi deyimi veya kavramı, yine Ortaçağ'dan bu yana genellikle kabul edildiği veya benimsendiği gibi sadece Yunan tarzında felsefe yapan insanlarla, yani Farabi, İbni Sina, İbni Rüşd gibi filozoflarla (*felasife* ile) sınırlandırılmamalıdır. Dolayısıyla onun İbni Rüşd'ün ölümüyle birlikte ortadan kalktığı da düşünülmemelidir. Felasife'nin temsil ettiği hareket İslâm felsefesi denen genel hareketin ancak küçük bir parçasıdır (hatta Corbin'e göre gerçek İslâm felsefesi diye adlandırılması gereken harekete nisbetle önemsiz, değersiz bir parçasıdır). Doğu İslâm dünyası İbni Rüşdçülüğü tanımadığı gibi onun ölümünden de etkilenmemiştir. Hele Gazali'nin İbni Sinacı geleneğe yönelttiği eleştiriden veya saldırıdan sonra İslâm dünyasında felsefenin gözden düştüğü ve ortadan kalktığı görüşü tamamen yanlıştır.

3) Doğu İslâm dünyasında felsefeden anlaşılan şeyle Batı Hıristiyan dünyasında ondan anlaşılan şey aynı değildir. Batı Hıristiyan dünyasında kaynağı Ortaçağ Skolastiğine dayanan temel bir ayrım, felsefe ile tanrıbilim (théologie) ayrımı vardır. Bu ayrım felsefenin tanrıbilimin hizmetinde olan, yani ondan tabiatıyla farklı olan bir şey olduğu fikrini içerir. Başka deyişle felsefe Batı Hıristiyan dünyasında erken bir tarihten itibaren sekülarize olmuştur. Filozof, doğal ak-

lının imkânlarıyla doğal-insani konular üzerinde düşünen adamdır. Bu arada şüphesiz doğal tanrıbilim aracılığıyla da doğal aklını dinin hizmetine vermesi gereken adamdır. Oysa İslâm dünyasında felsefe ile din arasındaki ilişkiler böyle olmamıştır. Felsefe onda dinden ayrı, ondan kopuk, dünyevi-seküler bir şe İsdy [illegible] [illegible] ar cİşe

esas temsilcileri sayması ve diğer gruplara, yani felasifeye, Kelâmcılara ancak bu özellikleri gösterdikleri ölçüde değer vermesi, bunun dışında ise tüm kitabı boyunca açık olarak gözlemlendiği üzere onlara karşı açık bir küçümseme göstermesidir (sırası gelmişken ülkemizde pek tutulan ve hemen hemen tüm eserleri dilimize çevrilmiş olan Seyyid Hüseyin Nasr'ın da gerçek İslâm felsefesinin ne olduğu veya zamanımızda da ne olması gerektiği konusunda benzeri bir görüşü savunduğunu söyleyelim).

Corbin'in *İslâm Felsefe Tarihi*'ni yönlendirdiğini gördüğümüz bu temel görüş ve tutumu hakkında yukarıda bu kitabın çevirisi boyunca izleyeceğimizi vaat ettiğimiz tutumla tam olarak uyuşmasa da birkaç şey söylemekten kendimizi alamayacağız.

Birinci olarak Corbin'in Arap felsefesi kavramı yerine İslâm felsefesi kavramını geçirmek istemesi onun da

savvufta veya tasavvuf metafiziğinde Sühreverdi, İbni Arabi vb.nin İbni Rüşd'ün ölümünü takip eden dönemde ortaya çıktıkları bir vakıadır. Kaldı ki bizzat yunan tarzında felsefe geleneğinin İbni Rüşd'le birlikte ortadan kalktığını söylemek de tarihî olgularla pek uyuşmayan bir tutum içinde olmak anlamına gelmektedir. Çünkü M. Mehdi'nin haklı olarak İslâm'da felasife geleneğinin, daha özel olarak İbni Rüşdçülüğün bir devamı olarak düşündüğü İbni Haldun'un İbni Rüşd'ten aşağı yukarı iki yüzyıl sonra ortaya çıktığını hatırlamamız gerekir. Nihayet Corbin'in yine haklı olarak işaret ettiği gibi İbni Rüşd bir bakıma İslâm felsefe tarihinden daha çok Batı Hıristiyan felsefe tarihi geleneğine aittir. İbni Rüşd'ün eserleri ve kuramının Batı Hıristiyan Ortaçağ'ı filozofları üzerinde bilinen büyük etkisinin tersine Doğu İslâm dünyasında genel olarak tanınmadığını gördüğümüz gibi (XV. yüzyılda Fatih Sultan Mehmed'in tertiplettiği bir yarışmada *Tehafütler* aracılığıyla felasife ile Kelâmcılar arasındaki tartışmaları kendi paylarına ele alıp değerlendirmeye çalışan Hocazâde ve A. Tûsî'nin eserlerinde İbni Rüşd'ün adı geçmemektedir), Gazali'nin İbni Sinacı Yeni-Platonculuğa karşı yaptığı saldırının da özellikle İran-Şiî dünyasınca hiç ciddiye alınmadığını kabul etmek gerekir.

Ancak Corbin'in yukarıda çok kısa bir biçimde özetlemeye çalıştığımız üçüncü tezi diğerleri ile aynı türden olmayıp üzerinde ciddi tartışmalar yapılması ve itiraz edilmesi mümkün bir tutuma ve iddialara işaret etmektedir. Bu tezin ve tutumun kitabın bütün sayfalarına sinmiş olan açık bir İran-Şiî sempatizanlığı ile sonuçlandığı noktasını ve itirazını bir yana bırakalım. Burada yapmayı uygun bulduğumuz esas itiraz Corbin'in İslâm felsefesinin özü itibariyle bir peygamberlik felsefesi, bir hikmet-i ilâhîyye olması gerektiği şeklindeki temel varsayımınadır. Corbin'in bu iddiasının sonucu Sühreverdi ve İşrak felsefesine, diğer birçok dü-

şünür yanında İbni Arabi tarafından temsil edilen tasavvuf metafiziğine, N. Tûsî, Mîr Damâd, Mollâ Sadrâ gibi isimlerin temsilcileri olduğu Şiî metafiziğine asıl, gerçek, otantik İslâm felsefesi olarak işaret etmesi ve bunların dışında kalan Kelâm tanrıbilimcileriyle Yunan tarzında felsefe yapan filozofları açıkça küçümsemesidir. Oysa genel olarak felsefenin teosofi olmasının onun için pek de iyi bir şey olmadığını söylemek mümkün olduğu gibi -ki ben öyle düşünenlerden biriyim- evrensel felsefenin tarihinde felsefeyi bir teosofi olarak alanların sayısının pek fazla olmadığını ileri sürmek de mümkündür. Antik Yunan felsefesi tarihinde felsefeyi teosofi olarak düşünen en ünlü grup yeni- Platoncu filozoflar grubudur. Orta ve Yeni çağlarda Batı dünyasında bu eğilimi temsil eden kişilerin sayısı da doğrusu bir elin parmaklarını aşmazlar (Paracelsus, Böhme, Schelling vb.). Bu isimler dışında kalan yüzlerce büyük filozof, felsefenin esas işinin Tanrı'nın bilgisine, hikmetine sahip olmak ve böylece insan hayatının anlamını açıklığa kavuşturarak onu kurtarmak, mutlu etmek olduğu görüşünü hiç de paylaşan insanlar olmamışlardır. Daha da ileri giderek teosofinin veya hikmet-i ilâhîyye'nin gerçek felsefe olmadığını, felsefemsi bir kılık altında bir sahte-bilim, bir karanlık-bilim, simya, büyücülük, astrolojiye benzer bir şey olduğunu söylemek de mümkündür. Bir Bertrand Russel kadar mistisizmin mantığa zıt olduğunu, onun gerçek bir felsefi tutuma işaret etmediğini söylemek sınırına kadar gitmesek de İbni Haldun gibi tasavvufun felsefeleşmesini hem tasavvufa, hem de felsefenin kendisine zararlı bir olgu olarak görebiliriz. Mistisizm ile felsefeyi birbirinden ayıran sınırları görmezlikten gelmek, daha da ileri giderek felsefeyi sadece teosofiye indirgemek felsefe hakkında benimsenmesi hiç de zorunlu olmayan, doğrusu bizim de pek hoşlanmadığımız bir tutumu ifade etmektedir (İbni Haldun'un felsefe, Kelâm ve tasavvuf

arasındaki "doğru" ilişkiler ve İslâm kültüründe "yeniler" [müteahhirin] diye adlandırdığı kişilerin Kelâm'ı ve tasavvufu başlangıçtaki "doğru" tutumundan saptırarak felsefeleştirmeleri konusundaki görüş ve eleştirileri için şu eserimize bakılabilir: *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara, 1997, s. 458 vb.

Corbin İslâm felsefesinin İslâm denen dinî ve manevi olaya dayandığı, ondan hareket etmesi gerektiği için bir peygamberlik felsefesi, giderek bir imamet nazariyesi olması gerektiğini, bunların ise doğal olarak bir hermenötik yorum gerektirdiğini vb. söylemektedir. Bu bir görüştür. Ancak benimsenmesi zorunlu olmayan bir görüştür. Aynı dönemde ortaya çıkan Hıristiyan felsefesi neden bir peygamberlik felsefesi ve bir hermenötik olmak ihtiyacını duymamıştır?. Herhalde hiç kimse Katolik kilisesinin resmî felsefi öğretisi olan Aziz Thomas'nm öğretisinin bir peygamberlik felsefesi veya teosofi olduğunu ileri süremez. O halde vahye ve peygamberliğe dayandığı için İslâm'da gelişmesi mümkün olan felsefenin bir peygamberlik felsefesi, bir hermenötik olmak zorunda olduğu görüşü yazarın bir tercihinden başka bir şey değildir.

Corbin Kelâm'a ve Kelâmcılara ayırdığı sayfalarda açıkça görüldüğü üzere Kelâm'dan ve Kelâmcılardan fazla hoşlanmamaktadır. Onları kuru mantıkçı, diyalektikçi olarak görmektedir. Ona göre Kelâm, hele özellikle Sünnî Kelâm'ı kesinlikle felsefi bir erimden yoksundur. Felasifeye karşı ise biraz daha anlayışlıdır. Ancak örneğin Farabi ve İbni Sina'ya ayırdığı sayfalarda görüldüğü gibi onlardan da ya imamcı, ya işrakçı temaları seslendirmeleri ölçüsünde hoşlanmaktadır. İbni Sina'nın felsefesinde değerli bulduğu onun Doğu Hikmeti (hikmeti meşrikıyye) projesidir. Tasavvufa karşı tavrı ise tasavvufun ruhi bir tecrübe olması yanında özellikle bir teosofiye doğru gitmesi ölçüsünde da-

ha sempatiktir. Ona göre İslâm'da felsefe tarihi ile maneviyat veya tinsellik tarihi birbirinden ayrılamaz. Mutasavvıflar ise bu maneviyatı en iyi bir biçimde temsil eden insanlardır. Bundan dolayı özellikle son dönem mutasavvıfları, yani İbni Arabi gibi büyük kozmogonileri, antropogonileri, kısaca metafizikleri olan mutasavvıflar daha değerlidirler. Bizce Corbin'in düşünce dünyasını en iyi bir şekilde temsil eden bir bölüm olarak bu kitabın İbni Haldun'a ayrılan bölümü dikkatle okunmalıdır. Corbin İbni Haldun'un İbni Arabi ve vahdet-i vücutçu bilgi teorisine, varlık anlayışına yöneltttiği eleştirilerden hoşlanmamaktadır. Onu felsefenin, yani hikmet-i ilâhîyyenin ruhunu anlamamakla suçlamaktadır. İbni Haldun'un yapmaya çalıştığı şeyin felsefe değil bilim olduğu, felsefeyi bilimin yani sosyolojinin hizmetine koşmayı istemekle onun ruhunu yok ettiği eleştirisini yapmakta ve İbni Haldun'a karşı duyulan hayranlığı alaycı bir üslupla eleştirmektedir.

Felsefenin bilim olmadığı, örneğin siyaset felsefesi ile siyaset biliminin birbirinden farklı şeyler olduğu, bundan dolayı bir sosyoloji olmaktan fazla şey olmak istemeyen bir kurama felsefi olmadığı eleştirisini yapmak mümkün ve makuldur. Ancak felsefe ile bilim, felsefe ile akıl, felsefe ile akıl yürütme, felsefe ile kanıt veya kanıtlama, felsefe ile temellendirme arasındaki ilişkileri ortadan kaldırarak felsefeyi en iyi şeklinde bir şiire, daha az iyi anlamında Arnaldez'in mutlu deyimi ile teosofik bir fantasmagori'ye dönüştürmenin felsefe için daha iyi bir şey olacağı şüphelidir.

Önsözü bitirmeden önce çeviride Arapça Farsça yazar, filozof, eser adlarının yazılışında izlediğimiz tutum hakkında da bir iki şey söyleyelim. Bu çeviri profesyonel felsefe uzmanlarına veya şarkiyatçılarına değil de ortalama Türk okuyucusuna, aydınına hitap etmek durumunda olduğu için eserde adı geçen yazarların ve eserlerin isimlerinin yazılı-

şında yumuşak davranmaya çalıştık. Farabi, Ibni Sina, Ibni Rüşd, Gazali vb. gibi Türk okuyucusu tarafından çok tanınan isimlerinin yazılışında herhangi bir transkripsiyona gitmedik (yani onları Farabi, tbni Sina, Ibni Ruşd, Gazali vb. şeklinde yazmadık). Buna karşılık Türk okuyusunca bilinmediğini düşündüğümüz daha az veya çok az tanınan Arap veya İranlı yazarların isimlerini kim olduklarının teşhis edilebilecekleri bir şekilde belli bir transkripsiyon uygulayarak gösterdik (Ö r eğin Gazi Sa'id Kummi, Mir Fenderes k , Şeyh Ebu'l Kasım tbrahimi diye yazdık). Bununla birlikte bu az tanınmış veya ortalama Türk okuyucusu tarafından muhtemelen tanınmayan kişilerin ilk adlarını da Türkçe'de bilinen şekillerinde karşıladık (Muhammad değil Muhammed, Husayn değil Hüseyin, 'Abd al-Razzak değil Abdürrezzak vb. şeklinde). Kitap ve eser adlarında da yine f zla sert olmayan, Arapça-Osmanlıca kelimelere birazcık aşina olan insanların tela f uz etmekten, akılda tutmaktan hoşlanacakları bir yazılış veya karşılama şeklini tercih ettik. Ö r eğin F. Razi'nin ünlü eserini *al-Matâlib al-'Aliyya* şeklinde koyu, ağdalı bir yazılışla değil de Arapça okunduğu *gibi el-Metâlibü'l Aliyye* şeklinde, Ibni Haldun'un ünlü eserini *Şifâ al-Sâ'il* şeklinde değil de yine okunduğu gibi *Şifâü's-Sâil* vb. şeklinde vermeyi tercih ettik.

Son olarak eserde sık sık geçen Latince ibarelerin Türkçe'ye çevirisinde yardımını gördüğüm sayın Prof. Dr. Hasan Malay'a teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Prof. Dr. *Ahmet Arslan*

' 6 2LRXaR N ^ 7 7]N6XaR N ^ 7 %Nl X>RaN ^% :aE 7a) (7a

E ' * ' EF2'>62a2%aW > '7 Ha >P%@ aB 7 B= D6 a% @ 6 E 7

2 7 2>D! 6 ha8 D % @A 8 EE 7%a ' " ' a [E 8 = a+''7

E ' * ' a F D 370]2 >/%7 a% 2%ZW2 >='2=RYMa]D'Da= I M I7` a

2 P%aW > ' = 7N']DDa= J %D@a7 / X> a 7 X Z X 6 @ N FD

` ' N % W>>a# I'a @ 6 G2 `N D a F a '6%a'a7 2 ==a4 a F / W6 J

D '6a@ > I ` I D EaE 6X Da2 # D ' F9 ,2Maa R P ^ 7] > %X R

N]E7 @ > I6> %a I R a> J D%a X ` X > X2 D aM a F]0>2]$Ra 2

= > Ja' M= 2a 7 R% 2 a>M 'aD 7 ' ` F 2 D/ 2V8D='' aE 2C>2a

% 2JE 2%aW > ' = 7 2D7 2 >6 a2 > a R = > E 7N7]}%a S

Z 5 7 &22RD2 aa a > F D2 6 VVZZaa ` " >= 2 V]\REa7 R= 4S

= > a> 7 N] `6^'>>%% 2a6E 2D>`'^a@ 7^ 6#a '6=a' < 7E' D1'2

@ 7 =_ R Ba1 'FE 56 RK a2 =D7 ' ED]a>L% ` Fa I D =6 I7D D a2

D 2 R> #a 6@a> 7F D=a = '%]a ` EF 7= a= 'C>a / = F 2 6

' D V 'J6 Da A 8 I ` R 7= a> 7] 72]-6%7'Fa2=a R 7 'aD 7a%

2 7B6 Da @ %'@aL I D2 #Dda W > ' = 7Q]D'Da8= Da@ 7@ 7 2

D 6Wa D X > = ' 6 F ' % 2 D a

\ > 2Xa ` % a %W'7aXRDI >Ra = @a> I% a. >F aW

D ' > 2 >N2 >R]aa= > % a : E 7 = a %(7*E2'WaE'2>>22a>

düşünüldü. İbni Rüşd'le İslâm felsefesinin "Arap Aristotelesçiliği" (péripatetisme arabe) diye adlandırılan döneminin sona ermiş olması anlamında bu görüş doğru idi. Ancak İbni Rüşd'ün ölümü ile yeni bir şeyin, Sühreverdi (587/1191) ve Muhyiddin Arabi'nin (638/1240) adları ile temsil edilen bir şeyin başladığı olgusunun gözden kaçırılmasından dolayı bu görüş tam doğru değildi. Burada yeni bir olay, İslâm düşüncesinin gelişiminde kesin bir değişmeyi ifade eden bir şey söz konusudur. Şu anlamda ki: İbni Arabi ile ortaya çıkan ve kökleri ta Almeria okuluna (Şiî ve İsmailî etkiler) geri giden bu (yeni şey) günümüze kadar İslâm düşünce dünyasına hakim olacaktır.[1]

1 Almeria Okulu: Almeria (Arapça adı el-Meriye), İspanya'nın güneyinde Andalusia bölgesinde Almeria ilinin merkezi olan bir liman kentidir. Corbin'in Almeria okuluyla kastettiği şeyin İbni Meserre'den kaynaklanan okul olduğunu (bkz. s. 79) İbni Arabi'ye ilişkin olarak sarfettiği bir ibareden anlamaktayız: "... İbni Meserre'nin okulu olan Almeria okulunun...". Corbin *İslâm Felsefesi Tarihi*'nin birinci kısmında İbni Meserre ve Almeria okuluna özel bir alt bölüm tahsis etmiştir (Fransızca metin ss. 307-313; Hatemî çevirisi ss. 383-391). Onun bu alt-bölümde verdiği bilgilere *İslâm Ansiklopedisi*'nin İbni Meserre maddesinden derlediğimiz şu ek bilgileri ilave edelim:

İbni Meserre IX-X. yüzyıllar arasında yaşamış (883-931) yeni-platoncu bir filozoftur. Felsefesi bütün niteliklerden bağımsız erişilemez, tanımlanamaz mutlak bir varlık, yani Tanrı fikrine dayanmaktadır. Yeni-Platoncu okul tarzında ancak negatif olarak tanımlanması mümkün olan, hakkında hiç bir müsbet vasfın söylenmesi mümkün olmayan (negatif teoloji) bu varlıktan geri kalan varlıklar veya evren yine yeni-platoncu bir tarzda tasarlanan bir südûr veya feyz (emanation) yoluyla çıkmaktadır. Bu varlık bir ilk maddeye (Arapça adı *Heyula*, Yunanca adı ile *Hyle*) istinat eder ve bu ilk madde vasıtasıyla da ondan südûr veya tecelli hasıl olur. Bu maddeden ilk çıkan şey Tanrı'nın bütün bilgilerle mücehhez kıldığı Akıl'dır (bu Akıl, Plotinos'un ikinci hipostazı olan Akıl'a veya Yunanca adıyla Nous'a tekabül eder). Daha sonra bu Akıl'dan Evrensel Ruh veya Alem Ruhu çıkmış -bu Alem Ruhu da Plotinos'un südûr teorisinde üçüncü hipostaz olan Ruh'a tekabül eder görünmektedir-, bu ruh ise Doğa'yı meydana getirmiştir. Evrensel Ruh ve Doğa ise evrensel cisim'i meydana getirirler. Böylece İbni Meserre'de Madde (veya İlk Madde, Heyula), Akıl, Evrensel Ruh, Doğa ve Evrensel Cisim olmak üzere beş töz mevcuttur (buna karşılık Plotinos'da Tanrı, Akıl ve Ruh olmak üzere ancak üç tane töz veya hipostaz mevcuttur).

İbni Meserre'nin panteist karakterli bu felsefi sistemi yanında cehennem azabını inkâr ettiği, insanın kendi çabasıyla ilâhî bir mertebeye yükselebi-

Sühreverdi'nin "Işrak" teosofsi gibi Ibni Arabi'nin mistik teosofisinde Islam'da Sünni Kelam tannbilimcileri (theologiens) ile Yunan tarzı filozofar (felasife) arasında varlığını sürdüren çatışma son bulmaktadır. Ibni Arabi ile salf [illegible]

We\Z>Vd>htk'x.e\>xV>`wtWtVxAex>VtZx:qO`DgD`CQ"\Q\x3w`?VxFEWl
cDGDcQxgDx#x8\QVQ%xRZ>ZxvQSWQrQ\Q\xHEWcDHDcQ\Q\x>VtZW>`txQWDxVDl
cQwdQrQxNQAQxoDwQdWQxh]xW>`W>xC>P>xp\BDVQxXcZ>QWSxCqwq\BDWD`QxQWDx
VDcQwQ`'x-h\txwDVQWCDx:qP`DgD`CQxQWDx]`d>i>xotV>\x>VtZ&xh>\Qx
Yw`?VSWQV&xZ>\dtVotx=e\>\xd>`ktxLW]k]M>`xQWDxV>`wtW>wdt`tWt`c>&x
:flSWQVx5DW?Z>xNp`Dx\DxQcDxYw`?VSWQVxCDx=e\>\xd>`ktxHEWcDGDhDx
Np`Dx]Ce` xwDVWQ\CDVQxq\WqxcpkqxC]re`>B@VxV>C>`xpkNq\Cq`'x
swdDx3A\Qx9qwC!q\xpWqZq\CD\xp\BDxgDxc]\`>VQxCp\DZx]W>`>Vx
scW?ZxGDWcDGDcQ\Q\xQoxApWqZWD\ZDcQ\Q\xVD\CQWD`Q\DxC>h>\Ctl
rtxgD`QWD`QZQkx>\>xP>dW>`uxQWDxAe\W>`Ct`'x

vq^PDcQkxZQW>CQx<;4'x j khuWC>\xQdQA>`D\x:>GDgSx9p\Dc>\l
ct" [xgDx3cJP>\x8VeWe"\expkDWWQVWDxge`NeW>h>`>VxAexcDVQkx
hqkhtWWtVxcq`DhWDxehew>\xAQ`xCp\DZWD`Dx>ht`Z>htxdDVWQGxDCDl
AQWQ`Qk'x7QdDVQZxC>P>xp\BDxAebUexh>_dtV)x.exwex]WNeC>\xpdql
`qxP>VWtxAQ`xCp\DZWD`Dx>ht`Z>Ct`xVQxs`>\Wt W>`xd>xA>wW>\Ntod>\x
QdQA>`D\xYcW?Z C>xGDWcDGQxCqwq\BD\Q\xQWD`WDZDcQ\CDxp\DZWQx
AQax_>h>xc>PQ^x]WCeVW>`uxNQAQxYA\Qx9qwC"q\xpWqZq\CD\xc]\m
`>xscW?ZxHEWcDGDcQ\Q\xc>P\DcQ\Q\xVDcQ\x]W>`>Vx.>dtxscW?ZxCq\l
h>ct\C>\&x1\CqWqcdD\xo]rexscW?ZxCq\h>ct\>&xY`>\">xd>wt\l
Ztwx]WCerexcphWD\DAQWQ`'x-\B>VxAexC>xwq^PDcQkxCtwc>W&xhqm
kDhcDWxAQ`xCp\DZWD`Dx>ht`Z>x]W>B>Vdt`'xnq\VqxAQ`x2>hC>`x
-ZeWSx$<4;(xhqkhtW%xQWDx6S`xO?Z?CxgDh>xpr`D\BQWD`Qx$<;4+x
gDxC>P>xc]\`>VQxhqkhtWW>`%x>`>ct\C>xZQW>CQx<4;'xhqkhtWx2tl
`QcdQh>\xcV]W>cdQVxCqwq\q`WD`ThWDx9p\Dc>\cxCqwq\q`WD`Qx>`>l
ct,\C>x]W>AQWDBDrQxV>C>`xAqhqVxAQ`xK`Vxh]Vde`)x.e`>C>xC>O>x
kQh>CDxNq\qZqkDxV>C>`xCDg>ZxDCDBDVxgDxNQdxNQCDxkD\NQ\WDl
wDBDVxAQ`x/P>`d`Dcx]VeWe\exCqwq\ZDVxND`DVQ`*,x-\B>VxAex

,r 1H9SZ?\r5N`O`r hd?POlNO?r833'rckdcmP>9rWY^9c9rNWcQaprWO>` l`ri9PopQ9O9Zrb?r
]?Q\lO=JP?ZIrlO?r]9TnTQopr]?WOWMJN%B?O\?ClrWN`P>`Z(r7?Q\JO=lP?ZLr9Z9\nT>9r/? [9Y>r
>?r1H9Z]Z?\r"r1H9 V?\Hr/?R9Z>#rb?rN9Y>?qJr7H?W>WYl=$r<`TP9ZmTr j lZ?T=lP?Ylr
2lP<?Z]r>?rO9r6WYZ@?rb<)rb9Y>mY*r/`rWN`Pr?\9\rl]l<9ZlcO?r4]lTr6O9^WT=`P`G` T`Tr
Q?ZN?elrWPQ`p]`Z*rO`r\mEUrJP?r>?r^kQ?PP?Z$rJ>?9P9Y$rQ;>>?&DXYQ$r:P?QrY`H`r
b<)rFJ<lr

karşılaştırma tarih "yeni yapılma"sı y ile oaz

Sahipo zyer o arolması e e ye e e-
r faza paraa a yla ızı b se ba ışı ızı paraa a
teh es e or a iyi. Doayısıya b a a ı z re e-
ce z her filozof e g oa eser ha ı a a b r fi ir
ve e z â sız oa a tır. O a rı o e g oa sa-
ece eser er i a ı z re e e yet ece iz ve b a a ba-
zıa rı a zoru oa ışı rı a a a B h s sa i boş-
a rı b r er e e ea aştı a a rı ızı ş a a -
r r. Ka 't'a e egger'e b r A a fe sefe a h he-
e he e sa ece t pha e er e a ı b r şe e b -
a e ya z a a rı veya b zza t e s s z o s eser e ya
yı a yıcısı e se o a rı a r aş baş a eş r er zer e
a ışan ya z a zor a oa bir a h e a a r a r b r
şe a rşı a rşıya b a a tır! İşte b r s â fe sefes ta h -
s a sa ı y a rı b r ve o ce e e zo a
o a zza b t pha e va ı.

Sa ece y a rı a be rtti z e e e e a y ı za a -
a "s â fe sefes " a va ı e s e sa ygı ız a t -
r b a ya ıza ge e se s â) fe sefesi s z o -
s o be rte. "Mo e iz "a ıa tı a topa a b -
ece b t a ba a ra yrı başı a b r b o şt a ta ı -
a r. B a ba a ı e e o a rı e e ger e eşt re er

de yapılmışur. Sonuç olarak bu okul genel olarak felsef bir kılık alunda tanrıbilimle meşgul olmuştur. Corbin'in burada bu okulu zikretmekle neyi kastettiğini çok iyi anlamıyoruz. Ancak Haydar Amüli (XIV. yüzyıl) ile Mir Dimid ve öğrencileri (XVI. ve daha sonraki yüzyıllar) arasında XIV. yüzyıl skolastik düşünürleri ile Rönesans düşünürleri arasında olduğu kadar büyük bir frk olmadığını söylediğine, öte yandan XIV. yüzyıl Hıristiyan skolastik düşünürlerinin daha ziyade Aristotelesçi olmalanna karşılık Rönesans düşünürlerinin daha ziyade Platoncu olduklanna göre Haydar Amüli'den Mir Dımad ve öğrencilerine giden sürecin Batı Hıristiyan dünyasında olduğu gibi Aristotelesçilikten Platonculuğa değil, Platonculuktan daha gelişmiş ve zenginleşmiş bir Platonculuğa gidiş süreci olduğunu kastediyor olması gerekir. Çünkü Chartres okulu yukanda verdiğimiz bilgide görüldüğü gibi esas itibariyle Platoncu bir okuldur.

tarafından az veya çok özümlenmiş olan Batı felsefelerinin etkisinin sonuçlan olmaları ölçüsünde azdır. Buna karşılık geleneksel İslam felsefesi, Batı'da şu veya bu tarzda gelenek kavramından ve onun içerdiği normlardan esinlenen insanların çabalarında bir devamım bulmaktadır. Bir "gelenek"in, ancak sürekli bir "yeniden doğuş"la canlı bir biçimde aktarılması ölçüsünde önümüzde bulunan durumda Doğu'nun kendisinde bile "Doğu" geleneğinin yeniden doğuşu, ancak gerek Doğu'da, gerekse Batı'da kelimenin gerçek anlamında, yani İşraki düşünürlerin kastettikleri "metafzik" anlamda, "Doğulular"ın (Orientaux) ortak çabalan ile mümkün olacaktır. Günümüzde Batı'da mantar gibi biten sahte batıniliklere (esoterismes) gelince, onlar Doğu'da düşüncenin sahte Batılılılaştınlmalannın acınacak bir karşılığını oluşturmaktadır. Etimolojik olarak ele alındığında "batınilik" (esoterisme) "kelimesi, İbrahim ümmetinin üç kolu ile ilgili olarak onlar arasında manevi bir topluluğa, flozofara, gerekirse Tarih'in dış yüzünü oluşturan zahir (exoterique) güçlerle ters düşme pahasına muhafızları, devam ettiricileri olma görevinin düştüğü manevi bir topluluğa işaret eder. Bu üç topluluğun ortak kaynağında, felsefenin kendisine getirebileceği bütün zenginleştirmeler altında peygamberlik nazariyesinin (prophetologie) özel mevkiini içeren " utsal Kitap olgusu" bulunur.[4]

4 *Prophétologie*, Corbin'in *İslâm Felsefe Tarihi* boyunca sık sık kullandığı temel kavramlardan biridir. Bu kavramı etimolojik olarak Türkçe'ye peygamberlik bilimi diye çevirmek gerekirdi. Ancak bugün bilim kavramının anlamı çok belirli ve sınırlıdır. Oysa bu kavramdan kastedilen peygamberlik üzerine geliştirilen düşünceler, ileri sürülen nazariyeler, felsefi öğretilerdir. Bundan ötürü bu kavramı kelimesi kelimesine peygamberlik bilimi diye karşılamak yerine içeriğini daha iyi yansıtan daha yumuşak bir kavramla, yani peygamberlik nazariyesi, peygamberlik öğretisi veya peygamberlik kuramı şeklinde çevirmek daha doğrudur. Biz de böyle yaptık. Aynı durum benzeri bir yapıya sahip olan Fransızca *İmamologie* kavramı için de geçerlidir. Bundan dolayı onu da İmambilim veya İmamet bilimi yerine İmamlık öğretisi veya İmamet nazariyesi şeklinde karşılamayı uygun bulduk.

İşte tam da yukarıda "İslâm felsefesi" kavramını kendisine dayandırdığımız bu "Kutsal Kitap olgusu"ndan hareketle ileriki sayfalarda kendileriyle karşılaşacağımız düşünür grupları ortaya çıkmaktadır. Sünnîlik ve Şiîlik arasındaki ayrımın nasıl esas itibariyle "Kutsal Kitap olgusu"ndan, yani Kur'an vahyinden hareketle tasarlanması gerektiğini yukarıda gösterdik: Bu ayrımın nedeni basit olarak Şiîliğe göre bugün elimizde bulunan Kur'an'm tahrif edilmiş bir Kur'an olması değildir; Kutsal Kitap hakkında sahip olduğumuz hakikatin onun gizli derinliklerinde, bâtmî anlamlarının çokluğunda aranması gerektiği fikridir. Onun derinliklerinin anahtarı, peygamberliğin gizli yanı olarak Şiî İmam ve *Velâyet* (Velîlerin, yani "Tanrı Dostları"nın ezeli karizması) öğretisidir.[5] Bu bakış açısından, felsefenin işi temelde yorumcudur (hermeneutique).

Çok ana hatlarla burada teklif edildiği biçimde düşünce gruplarının smıflandırılması, kaynağını felsefeye karşı temel tutumda bulmaktadır. Bir yanda *Kelâm* (kelime anlamı bakımından "söz, konuşma") denilen şeyin, yani İslâm skolastiğinin temsilcilerinin tutumu vardır. Örnek olarak bir Mollâ Şirâzî'ye göründükleri şekilde bunlar kendilerinde bilginin öznesiyle nesnesinin birbirleriyle kavga ettiği, diyalektikleri kuramsal olmayan hiçbir kaygının varlığına işaret etmiyor gibi görünen uzun diskürsif metinleri devam ettiren düşünürlerdir. Onlar Yunan felsefesine borçlu oldukları diyalektik imkânları İslâm dogmasını desteklemek üzere kullanan insanlardır. Onlar özellikle savunmacı bir çabayı üstlen-

5 Şiî İmam ve velayet öğretisi Corbin'in bu kitabında kendisine dayandığı ana kavram veya öğretilerden bir diğeridir. Bu konuyla ilgili bilgi vermek yerine okuyucunun *İslâm Felsefesi Tarihi*'nin birinci kısmındaki ilk iki bölüme gitmesini ve orada Oniki İmam Şiîliği ve İsmailî Şiîlik, bunların ana öğretileri, temel kavramları (*şeriat*, *tarikat*, *hakikat*, *zâhir*, *bâtın*, *nübüvvet*, *velayet*, *imamet* vb.) üzerine Corbin tarafından verilen bilgileri, yapılan yorum ve değerlendirmeleri okumasını istemek zorundayız.

mek göreviyle karşı karşıya kalmışlardır. İster eş'arici, ister mu'tezileci olsun, Sünnî Kelâm'ı bu çabayı mükemmel bir biçimde yerine getirmiştir. Onlar karşılarında Yunan tarzında felsefe yapanları (*felasife*) bulmuşlardır. Şüphesiz bir Şiî Kelâm'ı da vardır, ancak Şiîliğin geleneksel verilerinin (*hadîs*) felsefi düşünceyi davet ve tahrik eden bir hikmeti (*gnose*) içinde bulundurmasından ötürü felsefenin konumunun Sünnîlik ve Şiîlikte farklı olması ölçüsünde Şiî Kelâm'ı kendi kendine yeterlik iddiasında bulunamaz.

Felsefi spekülasyonlar, Kur'an'ın tefsiri ve hukuki problemler arasında derin bağlantılar vardır. Örneğin Fahrüddin Râzî gibi Sünnî bir düşünürde onun büyük Kelâm eserleri ile anıtsal Kur'an tefsiri arasında bir bağlantı vardır. Bu bağlantının doğası işte tam da bir Haydar Amulî veya Sadrâ Şirâzî'nin kendisiyle asla yetinemeyecekleri teolojik ve felsefi pozisyonu belirler. Şiî fıkıhçılarının *Ahbâriler* (*Ahbâriyyûn*) ve *Usûliler* (*Usûliyyûn*) denen iki büyük okula ayrılmalarında da sıkıntı vardır.[6] Çünkü onların öncülleri fıkıhla sı-

6 Ahbârîler ve Usûlîler: Corbin 158. sayfada Şiî fıkıhçılarının iki ana grubu olan Ahbârîler ve Usûlîler hakkında daha geniş bilgi verecektir. Buna göre kabaca Ahbârîler temelci (fundemantalist) ilâhîyatçılar, Usûlîler ise "eleştirici ilâhîyatçılar"dır. İkinciler, yani usûlî fıkıhçıları veya ilâhîyatçıları Şiî hadîslerinin meydana getirdiği külliyata "dış eleştiri"yi uygulamaktan çekinmezler. Buna karşılık Ahbârîler bu külliyatı olduğu gibi kabul etmekte ve onun üzerinde herhangi bir "dış eleştiri"yi kesinlikle reddetmektedirler. O halde bu iki grup veya okul arasındaki çatışma, esasta şeriatla, fıkıhla ilgili bir çatışmadır. Ancak bu çatışma şeriatın, fıkhın alanını aşarak başka alanlarda da kendisini göstermektedir. Ahbârîler ne müçtehidlerin otoritesini, ne hadîs nakilcilerinin otoritesini kabul etmeyip Şiî İmamlardan rivayet edilen hadîslerin içeriğine önem verirler veya kendilerini bağlarlar. Usûlîler ise içtihat imkânını kabul ederler. Kendi doğrultularında düşünce üreterek siyaseti ve bütün sosyal hayatı içine alan öğretiler geliştirirler. Başlangıçta "gelenekçi ve metinci" diyebileceğimiz Ahbârîlerin ağır basmasına karşılık ("Ahbâr" zaten Arapça "haberler"in çoğuludur. Sözü edilen haberler ise Şiî İmamları'ndan nakledilen hadîsler olan "haberler"dir) XVIII. yüzyıl başlarından itibaren Ahbârîler gerilemeye başlamış ve Usûlîler güçlenmiştir. Şiî velayet ve velâyet-i fâkıh öğretisinde devrimci bir değişiklik yapan Humeyni bu ikinci gruba aittir (Bu son konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, İstanbul 1999, ss. 171-172).

) 9 + ' 9 8 ! ' ! + ' , = & 2 = + 1 =) 9 + = !) = 0 1 / = = 1

! = ((" = ! ! 7 0 7 ; & " = = * , * ' + 9) = * ' # ('

! + = 7 8 ! ' ! + ' $ = ((0 ' & - ! 8 *) !) = = * ' &)

, !) ' ! & -) < = & = & ! , +) = ' ! & + = , !) !) = ! ' (/ , = = 1

! ' (, 6 = 4 7 , 7) ' = (=) + 9 ! ' ! (! ' - . + ! .) (! .) = -

1 ! & 5 ! * = + 9 -) . = (. - = + 9) <) 9 = (9 ' <) . + =

' = # (# - ! 1 & & ' ! ( ) = ' (9 = 3

& 9 (:)) = -) + 9 , ' = ' , * ' = & ! = (* ' * % !

(! , - ! & * = * = " # # 8 . - = * , * !

0 ( ) = - * , 0 * (,) = & ' ! ! ('

& ' ! (, ! = + , 9) & ! = 8 ') - 9) & =

+ (, ' = !) &) = !) ' ! 8 !) ! = & ! < # * ' ' = & & =

1) 9 ' /) 0 = <)) = !) &) = !) ' ! 8 !)) = !

0 9 + . 1) =) = + (= , / = + 9 + * ' ' = + ; = + 1 " 6) 8

€ % R \ R 1 € 4 % R ^ \ ; R K U R 4 D 7 R G 9 € ? € ? 4 € 6 ? G % 6 % € € 6 B % 6 E 6 € % 8 € c

D I | L 3 % D % L € h € ? \ ^ % $ 6 E % L € 9 L E 3 $ 9 % \ 6 P D] L € z L L € N 4 € ?

? { L $! @ E 3 f % \ i 7 $ € % W 7 6 E $ 9 \ d € 6 6 W G 3 € L 6 N € L f z V € { u x | y $ € R x \ { 0 €

G M ! { 4 € ? ? { L $ $ R € X e \ $ % L 7 € D % € D € % % 7 € E ? $ 7 d % 6 $ € 6 E 6 % D l 3 € 7 % 7 R V G R €

\ % I 3 7 f i % D i % i € $ { Q € i R D 6 d D % d € V % ^ L % 6 I L % € D ? € 4 7 ? € C L $ % € V 1 % D ? 3

] 4 7 U R € D ~ $? v € i 6 € E % L € N € V \ | L $ 7 D 6 • € ? 3 7 % V I L % 4 ? 6 € l % a 6 L G € % d ?

! 7 E 3 d 6 i i 3 % d € R E V • ? € ? \ € d V % ^ 6 6 L i D % € 3 w V D * a 7 V L I % 4 ? € € ^ { F

L D I { R Q € i ? R i K f ? % € € u i D % 6 ' L % € L d | € E % d € % 6 ? $ € $ 6 f % { € € # { L \ €

4 6 U b V d E L ' € , € , (7 L $ ^ % % € T 1 u ? y € % ^ 9 u E m % V E \ R 6 $ R D L % € R % € i t { €

? W G % R % L € G % V b € E € ^ V % € K \ 7 R D # 6 W % € L € 6 G ^ R ; L A " % D $ 6 D € % ! 6

b j L G { 6 x Q k L € $ € R V ^ t i z ? € 3 L € R \ b 6 ? \ € ^ % $ % € % R V G € X % ? R € ? I

\ 9 \ ^ % $ D 6 % $ V € € L $ z N G S % 6 J D 6 M € % € G \ % . _ (% L R $ \ R x € V 7 € % u Z D %

R H ? 7 € \ % " R 4 € % V € V " % G 4 % \ E G 9 u L x 3 V 7 % L a € % % 6 V D 6 € % ! 6 D 6 V

% R \ R 2 i L 6 N € 4 € ? ? { L $ { € D % D $ 6 D 7 % D L 3 € 6 D € I { B % € D ^ % L R € D R i = 7

L 6 ^ € L N ! 6 D 7 6 $ D % 4 L € i i { V K € 3 ? % € V % ? % € L $ U € V ^ 7 4 ? % m % € L

I v I ? v L R € D K $ € D R % D € V ^ % ? R \ R 2 i 6 € I 7 \ $ 7 % d € | M $ % 3 € % € V %

r v L ? V 6 € \ ^ 6 \ % I] I \ R € D Y ? L € N € \ d I D d 3 x u d W € w L I % ? i % $ • € j € d E u L

D % $ I % I % ? % $ € V I € 8 € $ d i 3 d ^ L % d I L 4 € V W W $? V € $ € % I i 6 6 \ • ^ D 7 % I 6 I

t R ? € i w ? € I 6 ` \ V ^ 6 ' ? L € $ 4 L ? € R D € W ? € v $ n d % D W $ 7 d L x % % € % x ; $ 6

f % W 6 V D I $ % 7 \ V € R € E $? € 3 d \ 4 D % i € % # ! R V G € $ i R € D | i D ! 7 € U V € ^

b V d € L d L ! E 6 \ € D F 7 ? L ^ % € € 6 % 6 6 € € 6 6 € V € u Z % + x ? 6 L D € ! ; 7 x V 6 € \ ^ 6

D % 3 V € ! 6 € ^ 9 \ 0 D ^ % € R \ R i 2 | M 6 \ € { € | V 3 u N € % m 3 % ? D ^ I % L ? € € c

! d D % € c % I % ? x € 6 D 7 $ 7 R € $ % d € ^ R V D € i D ! d € ? 7 ^ $ ^ € | € ? € ? u € Z % ?

D % 3 V u 6 V € V D % m # % t R % € € € I L ^ € % R \ 7 R D % 6 \ € ^ 7 \ 9 % I € \ € D I $ $ 6 i €

^ \ f g ! d 7 , V € ! 6 t V 7 6 € 6 % \ € I f % • € ! 6 V ! 7 V 7 6 i I D % $ € d [I $! € d D d L I ? ^

d L ? € W • z ^ D % z R ? \ € R ^ 2 % D R % D % R € € 6 ^ € 7 \ 6 % d € _ € \ g f 7 d D % € % € R D V R

retisini izleyerek yine çok ana hatlarıyla ifade edersek bu mesafenin aşılmasının bilen öznede tam bir değişme gerektirdiğini söyleyebiliriz. Bilen özne ontolojik yoksulluğunun, yani varlık bakımından kendi kendine yetme, var olmak için gerekli olana sahip olma konusundaki yetersizliğinin bilincine varırken aynı zamanda kendinde kaldığı sürece bilme konusundaki güçsüzlüğünün -çünkü bilme bizatihi var olmanın formudur- de farkına varır. Bir tarafta kendi benliği *(ananiyya)* içine çekilmiş bir özne, ben, onun karşısında ise kendi bilinemezliği içine çekilmiş, ondan tamamen ayn bir nesne, sen, tanrısal bir Varlık olduğu sürece, bu Varlık için kabul edilen İsimler ve Sıftlar ne olursa olsun, bu nesnenin hakkını verecek bir bilgi mevcut olamaz.

Bu nesne ancak kendisine diyalektik olarak yaklaşılmasıyla, bilen özneye yine bilen özne tarafından onun açılması ile bilinebilir. Bu kendini açma, tecelli, tezahür (epip-

hanie) bizzat başlangıçtaki özne yerine, bu öznenin bilgisinin nesnesi olarak kavramaya çalıştığı mutlak Özneyi geçirir. Tanrı hiçbir zaman bir nesne değildir. O ancak kendisi tarafından, her türlü sahte nesnellikten korunmuş mutlak Özne olarak bilinebilir. Her türlü Tanrı bilgisinin canlı öznesi gerçekte tanrısal Öznedir. insan aklının kendisi hakkındaki düşüncesinde kendini düşünen O'nun kendisidir. Çünkü bu düşüncede kendini kendine açan "Gizli Hazine"dir (*kenz-i mahfî*). Bu durum akılsal olan her şey (intelligible) için de geçerlidir (ö r eğin akılsal bir ağaç, insan zihninde bil f il hale geçen f rmda kendi kendini düşünen ağaçtır). Ve bu derin özdeşlik, mistik gibi metafizikçi için de geçerlidir. Onlar arasındaki sınırlar belirsizdir. Her ikisi de "Ben onun kendisiyle gördüğü gözüm; kendisi ile duyduğu kulağım vb" diyen kudsi hadisin hakikatini yaşarlar.

Burada Ibni Arabi'nin veya onunla akraba olan düşünürlerin bir okuyucusu için tanıdık olmayan hiçbir şey yoktur. Islam düşüncesinin bu bölgesine ilk de f yaklaşan Batılı okuyucuyu kaba bir tarzda yönlendirmek için onun XIX. yüzyılın birinci yansında "Sağ Hegelcilik" olarak adlandırılan ve bu tarihten sonra da tam olarak unutulmasa da ortadan çekilen tanrıbilimci f lozofların düşünceleriyle ba zı benzerlikler gösterdiğini söyleyelim.[8] Bu ortadan çekil-

8 Sağ Hegelcilik: Felsefe tarihinde Sağ Hegelcilik olarak bilinen şey, Hegel'in ı nlü "gerçek olan aklidir akli olan da gerçektir" form ı l ı nde birinci kısma ağırlık veren, yani gerçek olanın aynı zamanda akılsal olduğunu savunan görüş ve bu gör ı ş ı n temsilcileridir. Bunun sonucu olarak Sağ Hegelciler mevcut düzenin akılsallığını, dolayısıyla doğruluğunu, meşruiyetini kabul ederler. Buna karşılık içlerinde en ünlü temsilcileri olarak Marx'ın bulunduğu Sol Hegelcilik ancak akılsal olanın var olduğunu veya var olması gerektiğini, dolayısıyla mevcut olan, ancak kusurlu, eksik olan gerçekliğin akılsallığa, yani haklılığa kavuşturulması yönünde bir çabanın gerektiği görüşünü savunur.

Burada Co r in'in Sağ Hegelcilik derken n e i söylemek istediği tam olarak anlaşılamamaktadır. Ancak o muhtemelen yukarıda kısaca tan u lamaya çalışuğımız ş e den daha dar bir şeyi, Hegelcilik içinde tannbilimsel konularla ilgili bir sağ-sol yönelimini, tannbilimsel anlamda bir Sağ-Sol Hegelciliği kast etmekte-

menin nedeni de belki İslâm'da İbni Arabi kaynaklı akımı temsil eden şeye çok sayıdaki batılı araştırmayıcı dikkatsiz kılan, onu anlamamasına ve ona haksız davranmasına yol açan aynı nedendir. Batı'da Sağ Hegelciliğin spekülatif tanrıbiliminin ortadan kalkışı, İslâm'da ise İbni Arabi'nin teosofisinin varlığını sürdürmesi: İşte karşılıklı nedenleri sonuçta hiç şüphesiz Hıristiyanlık olayı ile İslâm olayını birbirinden ayıran şeyde aranması gereken zıt iki belirti.

Sağ Hegelciliğin tanrıbilimci filozoflarının tüm şeması İznik Konsilinde karara bağlanan Teslis dogmasına dayanmaktadır.[9] Oysa İslâm teosofisinde tanrısal Öznenin kendi

dir. Konuya bu açıdan b karsak şunu söyleyebil i z ki es k veya klasik Hegelciler gene l ikle Hıristiyanlığın s vunucuları olmuşlar, hatta bazıları Hegel'i teis t k bir yönde yorumlamışlardır. Buna karşılık Ludwig Feuerbach Hegelci bir zemine dayanarak insanın ölümden sonraki haya t m redde t ş ve Hegelciliği geleneksel Hıristiyanlığın anlayışının tersine, bir panteizm olarak yorumlamak gerek t ğini söylemiştir. Tanrıbilim konusunda Hegelciliğin k şisel ölümsüzlük probleminden daha öneınli bir problem ise burada tam da Corbin'in üzeri n e durduğ ı İ s nazariy e i (Christologie) ile ilgili olarak ortaya çıkmışur. Yine bir i jegelci olan D. F. S t auss ünlü *İsa'nın Hayatı* adlı e erinde Yeni Ahit'te Isa'ya izafe edilen mucizelerin ve doğa-üstü özelliklerin tar i sel gerçekliğini reddeunıştir. Ona göre Isa'run kişiliğine ilişkin ilk Hıristiyanlığın yaratmış olduğ ı bu ef s nede bir gerçeklik payı vardır. O, insanın içinde tan r sal bir doğayı, özü barındırdığıdır. Başka deyişle Tanrı'mn insan k lığına bürünmesi (incanıa t on) bir insanda, yani Isa'da değil tür ola r k insanda, insanlıkta gerçekl e miştir.

Isa'nın kişiliği üzerine bu görüş tahmin edileceği üzere Hegelcilik içinde büyük gürültü koparır. Strauss, Isa'nın kişiliği, Tanrı'nın insan kılığına girmesi konusunda deyim yerindeyse tanrıbilimsel bir sol Hegelciliği temsil eder. Bunun karşısında Bruno Bauer, Gabler gibi tanrısal olanın şahıslarda ve onun gösterdiği mucizelerde tam olarak tecessüm ettiğini savunan diğerleri ise yine tanrıbilimsel olarak Sağ Hegelciliği temsil ederler. Bu iki grup arasında da Incil'de ifade edilen birçok mucize hakkında şüphesini izhar eunekle birlikte Mutlak'ın gene de tek bir şahısta tezahür etmesi gerektiğini savunan Rosenkranz gibi merkezde yer alanlar vardır. Şimdi metinde Corbin'in üzerinde durduğıı şey Iznik konsili'nde Teslis dogması üzerinde yapılan tartışmalar olduğıına ve yine o burada Sağ Hegelciliğe mensup tanrıbilimci filozofların şemasından söz ettiğine göre kastettiği şeyin yukarıda hakkında kısaca bilgi verdiğimiz tanrıbilimsel anlamda Sağ Hegelcilik olması gerekir.

9 İlk Iznik Konsili: Burada kastedilen İznik Konsili Arius'un s pkın görüşü ile ilgili olarak 325 yılında yaptlan konsildir. Bu Konsil, Arius ve onun sapkın diye nitelendirilecek olan görüşü dolayısı ile yapıldı ğ için önce Arius ve onun söz konu-

kendisini dūşūnūrken varlık ve kendini açığa vuran varlık (*Deus revelatus*) olarak belirlenme kazandığı Dūşūnce "birinci" ile aynı töze sahip olan "ikinci Şahıs" değildir. Her tūrlū "aynı tözden pay alma" (*homoousie*) dūşūncesinden uzak olan bu teosofi, kendisi de Arius'un İsa nazariyesini (christologie)

nür-ı muhammedi =muhammedi ışık; *akl-1 evvel*= ilk akıl) o bir yaratıktır. Başka bir açıdan bakıldığında, Doğu Ortodoksluğu'nun *filioque'u*[10] reddederek ruhbani işlevle peygambersi işlev arasındaki dengeyi muhafaza ettirdiği farkedilecektir. Ancak Sağ Hegelciliğin tanrıbilimcileri, Doğu Ortodoksluğu'nun tanrıbilimcileri değildiler. Bununla birlikte gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra *(mutatis mutandıs)* bu şekilde korunan denge ile Şiî teosofisinin muhammedi hakikat kavramının kendisinde devam ettirdiği denge arasında bir benzerlik görülebilir: Bu onun iki cephesi, zâhirî ve bâtmî cepheleri, yani bir peygamber tarafından getirilmiş olan dinsel yasa *(şeriat)* ile onun yorumcusu *(hermeneute)* olan Ruh'un teşkil ettiği iki cephe arasındaki dengedir; peygamberin mesleği ile *velayetin* peygamberliğin bâtınını teşkil ettiği İmam'ın mesleği arasındaki dengedir. Hadîslere göre Oniki İmam'ın her biri kendisinin Tanrı'nın insanlara açığa vurulmuş Yüz'ü, tecellisi olduğunu söyleyebilir. Aynı zamanda o imanının formu olduğu için insanın Tanrı'ya gösterdiği Yüz'dür. Aradaki fark şudur: Hıristiyanlıkta "épiphanie" (Tanrı'nın tezahürü, tecellisi) varlık problemini mastar olarak (var olma=*être*) veya özne olarak (var *olan=etant)* değil, emir olarak (var *olsun=esto)* ortaya koyar. İlk tecelli olarak *Protoktistos (mahluk-u evvel, yaratılan ilk varlık)* bu ilk emrin kendisidir ve bundan dolayı da tecelli özü itibariyle yaratılışa aittir. Bütün bunlardan "tarih" anlayışında önemli bir farklılık çıkar.

Tanrı'mn insan şeklinde tecessüm etmesi dogmasını *(Incamation)* tarihin içinde meydana gelen bir olay olarak kabul

10 *Filioque*: Büyük dogmatik ve tarihi öneme sahip teolojik bir görüştür. Kutsal Ruh'un Oğul'dan değil Baba'dan çıktığı görüşüne karşı *filioque*, onun hem Baba'dan hem Oğul'dan bir ilke olarak çıktığı görüşünü ifade eder. Bu dogma dördüncü Cataran (1215), ikinci Lyon (1274) ve Floransa konsilleri'nde (1438-1445) Katolik Kilisesi'nin resmî görüşü olarak kabul edilmiştir. Doğu Ortodoks Kilisesi ise 870'de resmen bu görüşü reddetmiştir.

edip bir "tarih felsefesi" geliştirmek mümkündür. Ama mükaşefe olaylan olarak tecellileri kabul edip tarih felsefesi yapmak zordur. Bu ikincilerin uygun olarak mümkün kılacakları şey, "hikmet-tarih"dir (historiosophie). Bir tarih felsefesi hatta açık olarak bilinemezci olabilir. O sonuçta tecrübi dünya düzeyinde algılanan olayların örgüsünde ancak bir iç nedenselliği göz önüne alabilir; Bunu yaparsa mutlak Ruh'un (Tin) dünyevileştirilmesini gerçekleştirmiş olur. Buna karşılık metafzik ve hikmet-tarih hiçbir bilinemezcilik biçimi ile uyuşamaz. Hikmet-tarih, tecrübi dünyadan başka bir dünya seviyesinde (yazarlarımız "*melekut* dünyasının keşf seviyesinde" diyeceklerdir) olayların algılanmasını gerektirir. O esas itibaryle ruhsal güçler ve dünyamızdaki izlerini bırakan üst evrenler peşindedir. Hikmet-tarihin verileri bir kutsal tarihin (hierohistoire) verileridir. Şiiliğin peygamberlik dönemi, velayet veya ruhsal inisyasyon dönemi aynını, Ibni Arabi'de peygamberler tipolojisi, işte Bau'da "felsefe tarihi" olarak değil de "hikmet-tarih" olarak adlandırılan alana ait verilerin konularına ayrılma biçimleri. İşte burada söz konusu olacak olan düşünce ve düşünceleri yerlerine yerleştirmek söz konusu olduğunda her türlü karşılaşurmalı fenomenolojiye kendini kabul ettirecek sınırlamalar.

Şunu da söylemek gerekir ki Batı'da "spekülatif tanrıbilim" denen şeyi Islam'da batıniliğin teosofik metafiziğinin tekabülü olarak ortaya koyduğumuzda "felsefe" ve "tannbilim" terimlerimizin yetersizliği ortaya çıkmaktadır. Bu yetersizlik bizim düşünürlerimiz için birbirlerinden ayrılması mümkün olmayan iki şeyin böylece birbirinden ayrılması durumu ortaya çıktığı için daha ciddidir. "Spekülatif' kelimesinin gerçek anlamı ancak *speculum* (ayna) ile ilişkiye getirilerek anlaşılır. Spekülatif tannbilimin aklı Tanrı'yı yansıtan bir ayna, kendisiyle Tanrı'nın kendisini açığa vurduğu bir ayna görevini yerine getirir (F. von Baader'in sözü:

olarak görülür. Haydar Amulî'nin güçlü bir biçimde bize hatırlatmayı üstleneceği şey budur. Günümüz araştırmacısının kendi payına Almeria okulunun İbni Arabi için ne ifade ettiğini hatırlaması yeter. Bir Şiî'ye tasavvuf metafiziğinin bazı cepheleri, adını koyamayan veya artık adını koymaya cesaret edemeyen bir imamet nazariyesinin (imamologie) cepheleri olarak görünür.

İkinci olarak şüphesiz çok sayıda Şiî sûfî olmuştur. "Tarikat" kelimesi "yol" anlamına gelir ve o bu yolun maddi "gerçekleşmeler"i olarak sûfî topluluklara verilmiştir. Geçmişte çok canlı Şiî sûfî tarikatleri olmuştur ve bugün de vardır. Öte yandan sûfîlerle aynı dili konuşan, ancak onlarla karıştırılmak istemeyen ve hiçbir zaman mevcut bir tarikata bağlı olduğunu söylemeyen birçok Şiî teosof olmuştur ve bugün de vardır. Bunun birinci nedeni yukarıda söylediğimiz gibi Sünnî müminden farklı olarak Şiî müminin İmamların bâtınî öğretisini kabul ettiği anda manevi yola da girmiş bulunmasıdır. İkinci bir neden tasavvufun bir türünün bir çeşit dindarca bilinemezcilikten ötürü (evet, bu da vardır) bilgiyi küçümsemiş olmasıdır. Hatta Mollâ Sadrâ onlara karşı bir kitap yazmak zorunda kalmıştır. Safevî dönemi esnasında bu tasavvufun bunalımının belirtilerinden biri olmuştur. Bunun sonucu şudur ki genellikle Batı'da düşündüğümüz gibi İslâm'da tasavvuf veya sûfîlik kavramı mistik olayın (gerek spekülatif mistik, gerekse tecrübi mistik) tümünü kapsamaz. Günümüzde hâlâ İran'da tercih edilen *irfân* ve *'urefa* (ârifler) kelimelerinin yaygın kullanılmaları-
nedeni budur.

Bu kısa toplu özetten sonra eserde

ikinci olarak yukarıda haurlatUğımız "spekülatif' metafizik anlamında tasa v f metafziğini -ki bu metafzik soyut mantıksal kavramlar üzerinde düşünmek yerine duyusalüstü dünyalar ve olaylara nü f z etmekten ibarettir- ele alacağız. Bu grupta hem Sünni hem Şii manevi mürşitlerle bu gruba aidiyetleri şüpheli olan kişilerle karşılaşacağız. Bu bölüm üçüncü bölüme geniş bir giriş oluşturacakur.

Üçüncü olarak Nasırüddin TOsi'den başlayan XVI ve XVII. yüzyıllarda Is f han okuluyla zirvesine ulaşan Şii düşüncesini inceleyeceğiz. Bu düşüncenin çabası dört yüzyıla yayılmıştır ve temsil ettiği ö r ek günümüzde de bir yeniden doğuşa (*palingenesie*) davet niteliğindedir.

SÜNNÎ DÜŞÜNC

A. Filozoflar

1. Ebhe r

Filozoflarımızın bu dünyayı terk ettikleri tarihe dayanan tamamen dışsal kronolojik sıraya göre ilk olarak 633/1264 yılma doğru ölmüş olan f lozof, matematikçi ve astronom olan Esirüddin Mufazzal el-Ebhe r 'yi zikrediyoruz. Kısmen Musul'da, kısmen Anadolu'da geçirdiği anlaşılan hayatı hakkında çok az şey bilinmektedir. Kitapları az sayıda olmakla birlikte büyük bir öneme sahiptir. Çünkü onlar ders kitabı ödevi görmüşler ve sık sık şerh edilmişlerdir. Böylece onun Porphyrios'un Isa g ci'sinin bir uyarlaması olan ve Şemsüddin Fena r (834/1470) tarafından şerh edilmiş olan bir kitabı, ***Kitâbü'l-İsâgûcî'si*** elimizde bulunmaktadır. Üç kısımlık (mantık, fizik, meta f zik) ***Felsefe Kılavuzu*** (***Hidayetü'l-Hikmet***) diğerleri yanı sıra Mir Hüseyin Meybüdi (880/ 1475'de) tara f ndan şerh edilmiştir. Fakat bütün eserleri arasında en önemlisi ve Iran'da en f zla okunanı Molla Sadra Şirazi tarafından yazılmış olan çok kişisel şerhtir. Ebheri'nin bir di-

ğer eseri, *Keşfü'l-Hekâik (Metafizik Hakikatlerin Keşfi)* filozofumuzun işrâkî öğretiye yakınlıklarını ele verir. Eserin sırası en fazla izlenen sıranın tersidir: Önce mantık sergilenir, arkasından metafizik, en sonra fizik gelir. Metafiziğin öteki dünya (ahiret) kuramı ile ilgili (eschatologique) kısmının *İşrâk şeyhi* Sühreverdi'den olduğu gibi alıntılanmış bazı sayfaları içermesi dikkate değerdir.

2. İbni Seb'in

Bu filozofla Endülüs'e veda ediyoruz. Muhammed İbni Abdülhak İbni Seb'in Mürsiye'de 614/1217-1218'de doğmuştur. O halde kendisi de 560/1165'de Mürsiye'de doğan İbni Arabi'nin kısmen çağdaşıdır ve onun gibi Doğu'ya göç etmiştir. Önce Fas'ta Septe'de kalacak, sonra 669/1270'de Mekke'ye giderek orada ölecektir. Cesur ve koğuşturmalarla (persécutions) dolu filozof hayatında hiçbir şey eksik değildir: Onda hem hatırası üzerine sadık öğrenci ve hayranlarının yansıttıkları şaşaa, hem de bu dünyada benzerlerinin kaderi olan inatçı kinlerin, sıkıntı ve zulme uğramaların gölgesi ile karşılaşmaktayız. Vizigotlara kadar uzayan soyu Endülüs İslâm uygarlığının en ünlü ve gerçek temsilcileri arasındaki yerini sağlamlaştırmaktadır.

Şahsiyetinin gücü, öğretiminin İslâm filozofları ve mutasavvıflarının miraslarını bünyesine katmış olmakla birlikte kendine özgü eğilimleri olan bir okulun ortaya çıkmasına yol açmış olması olgusunda kendisini göstermektedir. Bu okulun öğrencileri hocalarınm adıyla *Seb'inciler* (Seb'iniyyün) diye adlandırılmaktaydılar. Onlar arasında ilk planda gelen, Kadiz'de doğmuş, ancak Fas'ta yaşamış ve ölmüş olan ve L. Massignon'un "Verlaine'in spontanlığına sahip bir şair" olarak nitelediği Şuşterî'dir (668/1269). Şiirlerinden biri Seb'incilerin kendilerine kurdukları manevi soy zincirini

(isnad)

liğiyle uyuşması mümkün olmayan bir mesihçilikti- üzerine dayanan bir "imparatorluk tanrıbilimi" rüyasıdır.[1]

İbni Seb'in'in kendi eserlerinin bağlamına gelince, bu konuda yayımlanması umulan eserlerini beklememiz gerekecektir. Ana eseri olan *Buddû'l-Ârif* (*Ârif'in Kaçışı* gibi bir şey) aynı eserin anahtarı olan eserle (Bursa Eminiyye kütüphanesinde muhafaza edilen dünyada tek nüshası bilinen *Miftah-ı Buddû'l-Ârif*) birlikte ilginç ve cesur fikirlerle doludur. Farabi, İbni Sina, Gazali, İbni Rüşd'e ilişkin tasvirleri, İslâm felsefesinde psikolojik yorum yönündeki ilk denemedir. Bütün bu eserlerin çoktan yayımlanmış olması gerekirdi (*Buddû'l-Ârif* 1978 de Beyrut'ta yayımlanmıştır). Bundan sonra ele alacağımız filozoflar bizi Endülüs'ten İran topraklarına götürecektir.

1 Joachimciler ve Joachim de Flore: Corbin'in sözünü ettiği Joachim de Flore İtalya'da takribi olarak 1135-1202 yılları arasında yaşamış olan bir Hıristiyan tarih filozofudur. Bu şahsın hayatı boyunca yaşamış olduğunu ileri sürdüğü iki ilham veya keşif olayından biri Hıristiyanlığın temel dogması olan Teslis'in gerçek anlamı üzerinedir. Buna göre iki Ahit (Eski ve Yeni Ahit'ler) aslında iki döneminde tarihi temsil ederler. Tarihi üçlü bakış açısından yorumlayan Joachim'e göre tarih Baba'nın (Yasa) çağından Oğul'un (Sevgi) çağına, oradan da Kutsal Ruh'un (manevi anlam) çağına doğru gelişmektedir. Ancak bu üçüncü çağ, birinci ve ikinci çağdan, yani Baba ve Oğul'un çağlarından ikili bir çıkış (procession) ile olmaktadır. Bu üçüncü çağ veya durum (status) tarihin tanrılaştırılması anlamına gelmektedir. Joachim bu çağı son çağ, yedinci çağ (Sabbat çağı) olarak da adlandırmakta ve onu Deccal'ın ortaya çıkışı ile tarihin sonu arasına yerleştirmektedir. Kendisini ise bu son çağdan önce gelen çağın son iki neslinin başında olduğunu düşünmektedir.

Netice itibariyle görüldüğü gibi bu tarih felsefesi başka birçok benzeri gibi bir tür mehdiciliktir (messianisme, mesihçilik) ve bütün mehdiciliklerde olduğu gibi de içinde ihtilalci tohumlar içermektedir. Joachim her ne kadar Kutsal Metinlerin ve Kilise'nin otoritesinin tarihin sonuna kadar devam edeceğini belirterek ve bu üç çağın tarihî çağlar olmaktan ziyade manevi durumlar olarak yorumlanması gerektiğini söyleyerek öğretisinin tehlikeli sonuçlarından kaçınmak istemişse de ondan esinlenen bazı fanatik grupların üçüncü ve son çağın gelmiş olduğu, dolayısıyla bundan böyle mevcut kilise kurumunun ortadan kalkması gerektiği yorumlarına engel olamamıştır. Bazıları tarafından sapkın görüşlü, bazıları tarafından ise bir aziz olarak görülen Joachim ve ona dayanan Joachimcilik XIII-XVI. yüzyıllar arasında ortaya çıkan iyimser tarih yorumlarının ilham kaynağı olmuştur.

3. Kâtibî Kazvînî

Hem lakabının Arapça biçimiyle *Kâtib* (yazar), hem Farsça biçimiyle *Debîrân* olarak tanınmış olan Necmüddin Ali Kâtibî (675/1276) dönemin parlak filozofları, astronomları ve matematikçileri arasında bulunmaktadır. Felsefede Allâme Hillî ile Kutbüddin Şirâzî'nin hocalarından biri ve kendisi de Nâsırüddin Tûsî'nin (bkz. Üçüncü Bölüm, 1. madde) öğrencisi olmuştur. 657/1259 da Azerbaycan'da Moğol hükümdarı Hulâgû Han'ın girişimiyle başlatılan Meraga rasathanesinin inşaı projesine katılmıştır. Uzunca süre Kazvin'de hocalık yapmıştır. Şafiî olduğu ve bu mezhep de Şiîlikle özel olarak yakın ilişkiler içinde bulunduğundan Nâsırüddin Tûsî'ye karşı duyduğu hayranlığın da sonucunda bu mezhebe karşı güçlü bir yakınlık duymuşa benzemektedir. Ona felsefi bilimlere ilişkin belli sayıdaki eseri borçluyuz. Felsefi ve mistik sorunların bütününü kucaklayan *Kitab Hikmetü'l-Ayn*'ı Allâme Hillî ve başka birçokları tarafından şerh edilmiştir. En çok zikredilen eseri, aralarında Sa'düddin Taftazânî ve Kutbüddin Râzî'ninkiler de olmak üzere birçok şerhin konusu olmuş olan mantık üzerine yazdığı bir ders kitabı niteliğindeki *Risaletü'ş-Şemsiyye*'sidir.

4. Reşîdüddin Fazlullah

Reşîdüddin Fazlullah 645/1247 sıralarında Hemedan'da doğmuş ve (düşmanlarının entrikaları sonucunda dokuzuncu İran İlhan'ı sultan Ebu Sa'id'in emri üzerine idam edilerek) Tebriz'de 718/1318'de acıklı bir şekilde ölmüştür. Evrensel bir deha olan Reşîdüddin Fazlullah bugüne kadar özellikle parlak tarih eseri ile tanınmıştır. Önce Moğol hükümdarı Abagha Han döneminde (1265-1282) hekimlik mesleğini icra etmiş, sonra Gazan Han zamanında (1295-

1304) sarayın tarihçisi olmuştur. *Câmîü't-Tevarih (Tarihlerin Sentezi)* adlı anıtsal tarihî eserinin yazımına bu sonuncunun emri üzerine girişmiştir. Kısa bir süre sonra eserin tasarımı genişlemiş ve evrensel tarih boyutlarını kazanmıştır. Ancak bu eser yarım kalmıştır (harikulade yazmalarla süslü el yazmaları mevcuttur). Reşîdüddin Fazlullah bu eserde hekimlik şöhretini sağlayan aynı olağanüstü bilgileri sergiler. Daima kaynaklara gider, ilk elden bilgiler peşinde koşar. Bu bilgiler, eğer söz konusu olan Hindistan ise bir

5. Kutbüddin Razi

766/1364'te ölmüş olan Kutbüddin Razi (Muhammed Ibni Ali Cafer), dönemin adı özellikle iyi bilinen bir f lozofudur. Soyu bazılarına göre Deylem'deki Büveyhi emirlerine, bazılarına göre ise (ünlü şeyh Sadük'un bir üyesini teşkil ettiği) Kum'daki büyük Şii Babüyi ailesine geri gitmektedir. Allame Hilli'nin en meşhur öğrencilerinden biri olmuştur. Ona on beş kadar eser ve şerh borçluyuz. Bu eserler arasında İran Ibni Sinacılığının tarihi için en önemli olanı, içinde Fahrüddin Razi ve Nasırüddin Tüsi'nin Ibni Sina'nın *Işarat'ı* üzerine kaleme aldıkları iki büyük şerhlerinde var olan f rklı görüşlerinin bil nçosunu çıkarmak ve karara bağlamak amacım güttüğü *Kitabü'l-Muhak e at'ıdır*

Hocası Allame Hilli'nin verdiği mezuniyet diplomasında (*icazet*) öğrencisine dizdiği övgüler, öte yandan, Molla Sadra Şirazi'nin öğrencisi ve kendisi de *Işarat* üzerine çok kişisel büyük bir şerhin sahibi olan Abdürrezzak Lahici'nin, Kutbüddin Razi'nin Ibni Sina'nın eseri üzerinde düşünen Nasırüddin T i si'nin derin niyetlerini anlamak için gerekli kapasiteye sahip olmadığını düşünmesine mani olmamıştır.

B. Kelâm Tanrıbilimcileri

1. Fahrüddin Razi

Razi adı her zaman Tahran'm on iki kilometre kadar güneyinde bulunan eski Rey şehrine (*Avesta*'nın Ragha'sı, *Tobie'nin* Kitabı'mn[3] Raghes'i) geri giden kişisel veya ailesel bir

3 Tobie'nin Kitabı: Tobie, milattan önce VII. yüzyılda yaşamış olan Neftali kabilesinden bir Yahudi'dir. *Tobie'nin Kitabı* ise bu kişinin olaylarla dolu hayatı hakkında bilgiler veren bir kitaptır. Yazarı bilinmeyen bu kitap Eski Ahit'in bir bölümünü oluşturur. Tobie'nin hayatının çeşitli safhaları ayrıca birçok ressamın tablosuna konu kaynağı olmuştur.

kökene işaret eder. Rey'de 543/1149'da doğmuş olan Fahrüddin çok gezen biri idi. Harezm'de ve Mu'tezililerle hararetli tartışmalara girdiği Mâverâünnehir'de karşımıza çıkmaktadır. Buhara'da, sonra bir okul açtığı Herat'ta, bundan sonra Semerkant'ta, arkasından Hindistan'da kalır. Daha sonra nihai ve kesin olarak yine Herat'a döner ve orada 607/1209'da ölür.

Karmaşık bir kişilik olan Fahrüddin Râzî İslâm'daki farklı düşünce akımlarına hakim olmak ve onları bağdaştırmak ister. Buna gücü var mıydı? Gençliğinde onu yakından tanımış olan İşrâk şeyhi Sühreverdi bundan emin değildi. Hem eş'arici -ancak atomculuk karşıtı- olan, hem de Yunan tarzı Müslüman filozoflar (Farabi, İbni Sina; bundan başka eserinde Ebul'l Berekât el-Bağdadî'den önemli alıntılar da vardır) hakkında derin bilgi sahibi olan Fahrüddin Râzî büyük dogmatik sentezini gerçekleştirmek için onların diyalektiğinin bütün imkânlarını kullanır. "Felsefenin tanrıbilimle (Kelâm) uzlaşması onda son tahlilde *Timaios*'tan türeyen Platoncu bir sistem planında gerçekleşmiştir" (P. Kraus). Bu konuda karar vermek için Râzî'nin tüm varlık metafiziğini kaynağında yeniden ele almak gerekir. Burada bir yanda özlere (essences) veya mahiyetlere (quiddités) ulaşma hakkına sahip olan bir şey olarak mantığın kabulü (Platoncu eğilim olarak adlandırılabilecek bir şey), diğer yanda öz metafiziği çizgisinde kalan ve varlığı özlere dışardan eklenen bir şey olarak gören bir ontoloji karşımıza çıkmaktadır. Böyle olması doğaldır, çünkü mahiyet, şu veya bu mahiyet olarak (var) olması bakımından belli bir varlığa sahip olduğu için bu varlık fiilî mahiyeti, varlığının fail nedeni olarak meydana getirmesi için yeterlidir. Ancak varlık, mahiyete ait değildir. Bundan dolayı düşünce varlık (être) ve öz arasında ayrım yapar. Bununla birlikte meydana gelmiş olması (constitué) bakımından mahiyet var olmak için gerekli olan şeye

sahiptir. Burada problem İbni Sina ile ilgili olarak tam bir zihin özgürlüğü ile ele alınmıştır. Ancak Fahrüddin Râzî'nin çözüm biçimi varlık metafiziğinde köklü bir devrim gerçekleştirecek olan bir Mollâ Sadrâ Şirâzî'nin eleştirisinden zor kurtulacaktır.

Fahrüddin Râzî Kelâm, felsefe, Kur'an tefsiri, bunlardan başka tıp, astroloji, simya, firaset ilmi, mineroloji gibi yaklaşık on beş konuyu içine alan önemli bir külliyat bırakmıştır. Burada sadece şunları zikretmekle kendimizi sınırlayacağız: İlkin İbni Sina'nın *İşârât*'ına yaptığı şerh ve Nâsırüddin Tûsî'nin bu şerh hakkında yaptığı derin eleştirisi. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Kutbüddin Râzî daha sonra bu ikisi arasında "hakemlik" yapmaya çalışacaktır. İkinci olarak filozoflarla (*hukema*) önceki ve sonraki dönem Kelâm bilginlerinin (scolastiques) öğretilerine ilişkin bir sistematik geniş özet (Summa) (*Muhassal*).[4] Üçüncü olarak "*Şark Meseleleri*" (*el-Mebahisü'l-Meşrikıyye*) adını taşıyan, ancak başlığındaki bu "şark" kelimesinin anlamının belirsiz kaldığı, her halükârda İşrâkîlerin kastettikleri teknik anlama yabancı olduğu çok büyük bir eser. Bu, varlık ve ana nitelikleri,

4 *Summa veya Somme*: Latince "*summa*", Fransızca "*somme*" kelimeleri, bir bilime, bir konuya ilişkin bütün bilgileri özetleyen eser anlamına gelir. Ancak bu özetleyen eser kavramından dolayı bu tür eserlerin küçük hacimli eserler oldukları sonucu çıkarılmamalıdır. Tersine örneğin Aquinalı Thomas'nın ilâhîyata ilişkin ünlü "*summa*"sı örneğinde (*Summa theologica*) olduğu gibi böyle bir eser çok hacimli olabilir (Roma, 1918 Leonine baskısında 8 cilt, IV-XII ciltler). Benzeri şekilde ileride İsmailîliğe ayırdığı bölümde Corbin el-Hindi el-Beruşi'nin de yedi büyük ciltlik bir "*summa*"sından söz edecektir. Bu tür eserlerin bu özelliklerinin nedeni onların inceledikleri konuya, alana, disipline ilişkin bütün tarihî bilgileri, bütün farklı görüşleri, farklı öğretileri içeren bir çeşit felsefe tarihi veya felsefe ansiklopedisi hüviyetinde olmalarıdır. Metinde "*summa*" veya "*somme*" kelimelerinin geçtiği her seferinde onları biz "sistematik geniş özet" olarak Türkçe'ye çevirdik. Ancak okuyucunun bu kavramın içeriği ile ilgili olarak yanılmaması için bu açıklamayı vermeyi de gerekli gördük. Öte yandan Corbin seyrek olarak *summa* kelimesi ile bir yazarın bütün eserlerini, yani *külliyat*'ını (*corpus*) da kastetmektedir. Bu sayısı çok daha az olan yerlerde ise onu *külliyat*'la karşıladık.

ni Teyıniye, İbni Haldun tarafından incelenmiştir. İbni Arabî onunla yazışmıştır. Batı'da Dominiken tarikatine mensup İspanyol Raymond Martin (XIII. yüzyıl) *Pugio Fidei*'de onu zikretmektedir.

2. Îcî

Felsefenin ve Kelâm tanrıbiliminin üstün bir temsilcisi, yine bir İranlı olan Adudüddin Îcî, Moğol istilasının ilk dalgasının geri çekildiği bir dönemde Fars'ta, Şirâz yakınlarındaki Îc'de, 700/1300 civarında doğmuştur. Şirâz'da kadı ve müderrislik yapmıştır. 756/1355 yılında, doğduğu şehre hakim bir tepe üzerinde bulunan Diraimiyan kalesinde mahpus olarak ölmüştür. Felsefi ve tanrıbilimsel düşüncesine kaynak teşkil eden etkiler arasında, öncelikle hocası Ahmed İbni Hasan Câreberdî'nin (746/1345) etkisi ile klasikleşmiş Kur'an tefsiri dışında *Metaliü'l-Envar* (*Nûrların Yükselişi* adını taşımakla birlikte bu adda da İşrâkîlik'e herhangi bir atıf söz konusu değildir) başlıklı bir Kelâm sistematik geniş özetini (*summa, somme*) kaleme almış olan Beydavî'nin (685/1286 civarı) eserini zikretmek gerekir. Başlıca eseri bir Kelâm sistematik geniş özeti olan *Kitabü'l-Mevakıf*'tır (*Duraklar Kitabı*). Bu eser altı büyük kısımdan (veya duraktan) oluşmaktadır: 1) Bilgi kuramı. 2) Varlık bilimi ile ilgili genel ilkeler. 3) Arazlar, yani tözün dışındaki kategoriler kuramı. 4) Tözler, basit ve bileşik cisimler, unsurlar, göksel cisimler kuramı. 5) Ruh, akıl ve meleki akıllar kuramı, yani akılsal tanrıbilim (Tanrı'nın özü, Tanrı'mn isimleri ve sıfatları, Tanrı'nm fiilleri). 6) Peygamberlik nazariyesi ve öteki dünya halleri nazariyesi (eschatologie). (Kendisine yapılan şerhlerle birlikte hicri 1325'de Kahire'de basılan *Mevakıf* dört büyük kısımdan meydana gelen sekiz büyük cilt tutmuştur.)

Îcî'nin bir St. Thomas veya Mollâ Sadrâ Şirâzî'nin eserlerinin bizde uyandırdıkları bir sistematik geniş özet anlamında, yani başından sonuna kadar yazara ait düşüncelerin kendisine hakim olduğu kişisel bir sistem düşüncesine sahip bir sistematik geniş özet anlamında gerçekten bir Kelâm eseri inşa ettiği söylenebilir mi? Ancak böyle bir inşa gücüne Fahrüddin Râzî dahil belki hiçbir Kelâmcı sahip olmamıştır. Bu kayıtla Kelâm alanında ve Kelâm'm bakış ufkundan Îcî'nin dönemin felsefi-tanrıbilimsel bir sistematik geniş özetini meydana getirdiği kabul edilecektir. Bu sırada Kelâm'ın kendi üzerine kapanarak tükenme dönemine ulaştığını düşünmek haksız olmaz. Ancak burada iki diğer mülahaza da gözden kaybedilmemelidir: Birinci olarak düşünürlerimizi şerh ve yorumları arttırmalarından ötürü kınamamak gerekir. İleride tekrar söylemek fırsatımız olacağı gibi bu onlar için "araştırma" anlamına gelmekteydi. Onlarda bir metne bağlı olmak, kişisel düşüncenin bir yetersizliğinin işareti değildi; tersine verilmiş olan bazı noktalar üzerinde onu en doğrudan bir biçimde ifade etme aracıydı. İkinci olarak Îcî'in tasavvuf metafiziğinin kendisinde bir zirveye ulaşmış olduğu bir Simnânî'nin, İbni Arabi'nin düşüncesiyle temas sonucu Şiî felsefesinin kendisiyle yeni bir atılım kazandığı bir Haydar Amulî'nin çağdaşı olduğunu düşünmek gerekir. Belki de kendi üzerine kapanmış olan Kelâm, bir medrese skolastiğinde tıkanma noktasına gelmişti. Canlı düşünceyi başka akımlarda aramamız gerekir. Şiî metafizikçileri hem Kelâm'a, hem filozofların metafiziğine, hem de mistiklerin teosofisine hakim olacaklardır. O zaman Kelâm verimli bir hazırlık (propedeutique) olarak hayatını sürdürebilecektir.

Îcî'nin *Mevakıf*'ı içlerinde en ünlüsü Sa'düddin Taftazânî olan öğrencileri tarafından şerh edilecektir. Ancak onun klasik şerhi, doğrudan öğrencileri çevresine ait olmayan bir düşünürden, Mîr Şerif Curcânî'den gelecektir.

3. Taftazânî

Îcî'nin öğrencisi ve şerhçisi olan Sa'düddin Taftazânî 722/1322'de (İran'ın kuzey doğusunda) Horasan bölgesinin bir kasabası olan Taftazân'da doğmuş ve 792/1322'de Semerkant'ta ölmüştür. Günümüze kadar medreselerde okutulan birçok elkitabını kaleme almıştır. Bunlar arasında Kâtibî Kazvînî tarafından yazılmış olan mantık kitabı üzerine şerhi, ünlü *Risaletü'ş-Şemsiyye*'si de vardır. Taftazânî bir eş'arici idi. Ama tam bir zihin özgürlüğü içinde dönemin tartışmaları içinde yer alan tehlikeli konuları ele alan bir eş'arici. Özellikle hiçbir zaman insanın ahlâkî bir sorumlulukla donatılmış olduğu ve Tanrı önünde sorumlu olduğundan şüphe edilmeksizin İslâm'da tutkulu bir biçimde tartışılmış olan ciddi cüz'i irade ve kader sorununda benimsediği pozisyona işaret etmek gerekir. Taftazânî'ye göre insan fiillerinde hem insanın, hem de Tanrı'nın payı vardır. Bu fiillerin hiçbiri yekpare bir fiil değildir, tersine son derece karmaşık bir süreçtir. Taftazânî Tanrı ve insanın bu süreçte mecazi bir anlamda değil, gerçek anlamda bir payları olduğundan kesin olarak emindir. Tanrı insana, onun seçmiş olduğu fiili gerçekleştirme yönünde bir güç de vermesi anlamında insan fiillerinin yaratıcısıdır. Belki bu noktada Taftazânî Mâturidî okuluna Eş'ari okulundan daha yakındır.

Filozoflar arasındaki ilişkiler her zaman kolay değildir. Taftazânî meslektaşı ve dostu Mîr Şerif Curcânî'yi Şirâz'da 779/1377'de Şâh Şucâ'yla tanıştırmak girişiminde bulunmuştur. Timurlenk şehri aldığında her ikisi Semenkant'a götürülmüşlerdir. İki dost Timur'un huzurunda büyük bir söz yarışması, bir tartışma oturumuna davet edilmişlerdir. Dostlukları bu olaydan sonra devam etmemiştir.

4. Curcânî

Esterâbâd menşeli bir aileden gelen Mîr Seyyid Şerif Curcânî Hazar Denizi'nin güney doğusunda bulunan *Gurgân*'da (*Curcân*, *Curcânî* Farsça kelimelerin Arapça okunuşuna karşılık olan yazılışlardır) 740/1339 yılında doğmuştur. Dönemin büyük isimlerinden biri olmuştur. Kutbüddin Râzî'nin öğrencisi olmuştur. Celâlüddin Devvânî'nin ise hocası olacaktır. Çok yolculuk yapan biri olarak 766/1365'de Herat'ta, sonra Mısır'da karşımıza çıkmaktadır. İstanbul'u ziyaret eder (776/1374); daha sonra 779/1377'de Şâh Şucâ tarafından müderris olarak atandığı Şirâz'a gider. Birkaç satır yukarıda Semerkant'a mecburi göçünden ve bunun sonuçlarından söz ettik. Timurlenk'in ölümüyle (1405), 816/1413 yılında öleceği Şirâz'a geri döner. Çok dolu bir hayat. Seyahatlerine esas olarak birçok yüzyıl boyunca genç filozoflar ve tanrıbilimcilere el kitabı ödevi görmüş olan teknik eserler olduklarından ötürü Mîr Şerif'in şöhretini oluşturan yirmi beş tane civarında eserinin kaleme alınması eklenir. Yukarıda Îcî'nin *Mevakıf*'ı üzerine büyük şerhinden söz ettik. Onun dışında burada ancak *Tanımlar Kitabı*'nı (*Kitabü't-Târifat*) zikredebiliriz. Bugün bile son derece değerli olan bu eser Arapça'da filozofların teknik terminolojilerine ilişkin büyük sözlüğün nüvesini teşkil eder. Bu, binlerce ve binlerce sayfanın taranmasını gerektirdiği için günümüzde de daha uzun bir süre teşebbüs edilemeyecek olan bir girişimdir.

Şiî ateşliliği içinde Gâzî Nûrullah Şuşterî büyük eserinde (*Mecalisü'l-Mü'minin=Müminler Meclisi*) mümkün olan en büyük sayıda bilim adamını İmamet davasıyla birleştirmektedir. Aynı şeyi Curcânî ile ilgili olarak da yapmaktadır. Bunun nedeni Nûrbahşîye sûfî sülalesine (silsile) adını vermiş olan Seyyid Muhammed Nûrbahş (869/1465) ile İbni Ebi

P B 3 b 3H Mn 6E C 5F5C5nI5E6 =m H1 _; MN ' H B ' = ' H 5
E !n5 HcmC C2 6 hc C B (; N P&C5; Inh hf =E ;dm= 'PWmXk5 ' & [illegible]
M c & & 5E6=mB P l NEPH]QmC6 PH mY 3n& c B5 M2 'mC ' mC
C 6 =m B P l @ PA HN 5; &HMnH_ tu =0 B Mn NEg=B $2Y5ng5m
B C g C Nn c = c U;=c 'YHc5 Ck&5 ' 6 C=mPH U5&CPm; =1 5HYf m&8 5
M 5 G = 5 C 5Y Bm BCFCe MP Pm ! 5M UE 'HNPmC = H i C2fcm^
= ' l N 5 H B ' ; N ' & 5 H m

>m' ' C 8WnB 5RV'] meH ' C % 8 ? ' I 9 m

5 = E YPES3* tu! PmCm' & ' C =H' ml N f H B B Ml fHCPf € [illegible]
C ;m H l^g gm C = MH =g & C gm HNg =B HB f'!C5 g=mB ' Y = 25 ';=[illegible]
B ' Y Cm= H5gNC5mH Y g m + ' = M5 'H4 'm5 CN 2H N5 B5 [illegible]
U M N CBgM&5 '=H mP !m ; g B & ! 5C=m5 C ' B ' Y $ 5 C =E 5M;
B ' Mn S P C & P &C mP& 'm C = ' K 5 m ! 5 H !H5; HEg=mBH 5
= ! 5m L = 5#<) N 4 5 'mHY m B SC mEE =m B P l NPRC H & 'mC !=5 H
! 5 H = 'YHg 5 5C&ImPm H P B E & Nn^ U ; m5 = 5PHC=P HC =m m
N '/m= E Y E2 QYC mCE &C '=mH H mM g! 6 5E =m2 EPJ mN ; S= gH
& g H5 H mC & ' ?C mNS5 'H6 5E mY 5 N 5 ^S' 55YN5=55 6mBm=
& ' C&mE d BEP? m&C' Hm m? M ' 2 " UH '^ 'm5; Im m N ' &M C Mn
B ' U 5 m U M ; = B ; m2c 'YH '^H dB5 'C^ cmC ; Yc5mdm5
& g U' gU m5&Cf Im h C 5& H mbEm= & P&dcP cm C c = B ' ; G M&5
C = 5 Y ' m M E MCU2 Ec =M EN :55 &PU Jm Gd & ! 5 =m 5 C ' B
= 5R; m H & C H$ amNU'mC &= Em Y EN = H H,mgMC E H CPM=E
H P =H D&m& ' & 'POM nEmJ PM=ENDbm BHN=m `2C m
m' l ' ! ! c ;Mgc=C$ mg!=5 gBdmU & HEC;MP5 BE mG H 5&MPBZ' m
!&5 =m ;mg = $ E==g <5 3;m!m & 'mCMmB+mB 5 C = ! '5HZ5 C m
B ' YT$ 5H= & PI&5 5mC !&5 =H5mC ' B ' YC$ 5 B mH 5 C m
P B = 3H= `&C5=N m@ ! Hm 3 5 B 6 m `2C"^;=E\C ' d 5 C m
nM 5 =E$?5BAP KN5P=H5 Cm B ' Y.$H5; =? 5g dn5 B =m'

Yolu). Bu, Nasırüddin Tüsi'inin öğrencisi ünlü Şii tanrıbilimcisi Allame Hilli (726/1326) tarafından yazılmış *Minhacü'l-Keramet*'e *(Keramet Yolu)* karşı yöntemli ve ağır bir polemiktir.

Şüphesiz nasıl ki felsefe Gazali'nin saldırısından sonra yaşamasına devam etmişse Şiilik de bu saldırıdan sonra aynı sağlamlıkla varlığını sürdürmüştür. Öte yandan eser Sünni İslam anlayışı ile Şii İslam anlayışı arasındaki temel zıtlığı anlamak bakımından büyük değer taşımaktadır. Fakat karşılaştırma aracı yetersizdir; çünkü burada her şey bir Haydar Amuli'nin veya Sadra Şirazi'nin teoso f leri seviyesinde değil, Kelam seviyesinde cereyaıı eder. Bununla birlikte ondan yazarın kendilerini anladığı ve onlara karşı hıncını oluşturan şekilde düşünce okulları hakkında sayısız bilgi edinilmektedir. Ibni Sina vesilesiyle yazar Yaratıcı'yı kendi mutlaklığı tarafından belirlenmiş Mutlak Varlık olarak düşünenleri eleştirir. Ibni Seb'in de Zorunlu Varlık ile zorunlu olmayan varlık arasındaki ilişkiyi bir madde- f rm ilişkisi tarzında yara t lmış gibi tasarlayanları eleştirir. Ibni Arabi ile ilgili olarak (Ibni Arabi'nin ayan-ı sabitelerine, yani ezeli ilk ö r eklerine [hecceites etemelles] karşı bilfiil varoluş ile özlerin basit pozitif gerçeklikleri arasında aynın yapanlara saldırır. Sadrüddin Konevi vesilesiyle Zorunlu Varlık'ı mutlak ve böyle olmasından ötürü koşulsuz vs. varlıkla özdeşleştirenlere hücum eder.

Öğrencileri arasında burada hiç olmazsa onların en sadıklarını, yani eserlerini öğreten, şerh'eden ve hiç olmazsa iki kez onunla birlikte hapse girmiş olan Ibn'ül Kayyim el-Cevziyye'nin (751/1350) adını analım. Ölülerin ve yaşayanların ruhlarını ele alan *Ruh Hakkında'sını (Kitabü'r-Ruh)* zikredelim. Diğer eserleri gibi (onlardan yedi sekiz tane vardır) bu eser de basit bir tahlilden fazlasını haketmektedir.

D. Ansiklopediciler

1. Zekeriya Kazvînî

Burada "Ansiklopediciler" geniş başlığı altında topladığımız kişileri ele alacağız. Özellikle bu kişiler arasında ilk ikisi filozoflarla aynı "dünya fenomeni"ni tasvir ederler. Ancak Ansiklopediciler yukarıda tespit ettiğimiz gibi bu filozofların birçoğunun gerçek anlamda ansiklopedist zihniyete sahip insanlar olmalarına karşılık fizik ve metafiziğe ilişkin eserlerinde göz önüne almak durumunda olmadıkları ayrıntıları ve bakış açılarını derinleştirirler. Bu ayrıntılar görüntüleri kurtarmak *(sôzein ta phainomena),* yani kendilerine göründükleri şekilde fenomenleri temellendiren şeyin ne olduğunu açıklamak ilkesine dayanan fenomenolojik araştırma için önemlidirler. Fenomenolojinin önem verdiği maddi veriler değildir. Bu verilerle ilgili olarak onların "aşılmış" olduklarını söylemek çok kolaydır (çağdaş bilimimizin verileri on sene sonra daha da kolayca "aşılmış" olacaklardır). Fenomenolojinin keşfetmeye çalıştığı şey, bu fenomenlerin algılama organı ve formu olan ana İmge, *apror* evren imgesi'dir *(Imago Mundi apriori).* Yazarlarımızın önemi böylece devam etmektedir.

Kazvînî'nin eseri ender zenginliktedir. (Tahran'm yüz elli kilometre kadar batısına düşen) Kazvin'de doğmuş, Esîrüddin Ebherî'nin öğrencisi olmuş, 682/1283'de ölmüş olan yazarımız her zaman yeni bilgiler peşinde koşan, ortaya çıkan bütün olaylara karşı uyanık, doymak bilmez merak sahibi bir kafaydı. Eserini hangi sınıfa koymak gerektiği zor bir meseledir. O, çeşitli âlemler içinde kendini gösteren her şeyi ele alan bütün bilimleri içeren kelimenin en geniş etimolojik anlamında bir "kozmografya"dır.

İki büyük eseri vardır. Birincisi başlığının haber verdiği mümkün her türlü bilgiyi bir araya toplayan geniş bir derle-

me olan *Asâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâ*'dır (*Anıtlar ve İnsanlar* gibi bir şey). Bu, ülkelerdeki "kalıntılar"dan ve insanlar hakkında sahip olunan bilgilerden söz eden bir kitaptır. İkincisi *'Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât (Yaratıklardaki Harikuladelikler ve Varlıkların Tuhaflıkları* veya daha iyisi *Harikulade Yaratıklar ve Acaip Varlıklar)* adını taşır. Arapça kaleme alınmış bu kitabın Farsça çevirileri vardır. Burada birkaç satırda yapabileceğimiz en iyi şey, bu kozmografya hakkında kısa bir özet vermek olacaktır.

Eser iki büyük kitaba ayrılır. Birinci kitap yukarı, ikincisi aşağı âlemlerin gerçekliklerini ele alır. Ansiklopedik programını yerine getirmek üzere birinci kitap dokuz gök küresinin (felek) her birinin özelliklerini ele alan astronomi hakkında uzun bir sunuşla başlar ve bu bilimle ilgisi olan iki bilimle, yani farklı melekler ve göksel Ruhlar kategorilerini ele alan melekler nazariyesi (angelologie) ile özü bakımından zamanın ve onun görüntülerinin, yani farklı çağların, takvimlerin ve takvim düzenlemelerinin bilimi olan kronolojiyle biter. İkinci kitabın ele aldığı konular ise şunlardır: Unsurlar âlemi; Ateş küresi ve gök taşları; Hava küresi ve genel meteoroloji (yağmurlar, rüzgarlar, yıldırım); Su küresi (okyanuslar, denizler ve onlarda yaşayan hayvanların tasvirini içerir); Toprak küresi (Genel coğrafyayı, yani yedi iklimi, dağlar bilimini içerir). Sonra şu konular gelir: mineroloji (metaller, mineraller); botanik ve bitkilerin özellikleri; zooloji; her cephesiyle insan bilimi (anthropologie): insanın ve düşünen ruhun özü, ahlâk, embriyoloji, insan anatomisi ve fizyolojisi, iç ve dış algı organları, kavrayıcı yetiler (bu bölümde filozoflar tarafından sergilenen akıllar kuramıyla karşılaşırız: Doğuştan akıl, bilfiil akıl (*intellect in habitu*), kazanılmış akıl, faal akıl; âdetleriyle ırklar ve milletler; insan fiilleri ve faaliyetleri (Üçüncü Bölüm madde 8'de Mîr Fendereski'nin eserine bakınız); bilimsel aletler

(usturlab, tılsımlar); kimya; kokular; zararlı hayvanların ve kötü ruhlu cinler ve şeytanların etkilerine karşı korunma; fantastik ve doğa-üstü hayvanlar

O halde bu kitap dönemin bilincinde var olan İmge'nin algısına izin verdiği ölçüde tüm dünya bilgisinin bir "ayna"sıdır. Buna (kahramansı, romansı ve mistik üç biçimi altında) İran destan edebiyatı yazmaları ile birlikte bu kitabın yazmalarının da, ta Kaçar dönemine kadar minyatürcülerin sanatını çok büyük bir ölçüde etkilemiş olduğunu ekleyelim. Yine bu açıdan bu yazmalar filozof için de canlı hayal gücünün nasıl işlediğini göstermek bakımından son derece büyük bir değere sahiptir.

2. Şemsüddin Muhammed Amulî

(Hazar Denizi'nin güneyinde Taberistan bölgesinde yer alan) Amul menşeli bu diğer ansiklopedist düşünürün (onu 133. sayfada sözü edilecek olan Seyyid Haydar Amulî ile karıştırmamak gerekir) ne doğum, ne ölüm tarihi kesin bir tarzda bilinmektedir. Kendisiyle görüş alışverişinde bulunduğu ve tartışmalara girdiği Îcî'nin çağdaşı olan Amulî, bir VIII/XIV. yüzyıl insanıdır. Ayrıca Şiîliğin "gizlilik disiplini"ne uyan birçok çağdaşı için söz konusu olduğu gibi onun da bazı sözleri bazan bir Sünnînin bazan bir Şiînin sözleri olarak yorumlanabilmiştir. 716/1316'da, Sultan Muhammed Gâzân Han'ın kardeşi Olcaytu'nun (Sultan Muhammed Hudâbende) hükümdarlığının sonuna doğru Azerbaycan'da Sultaniye medresesinde müderris olmuştur. Şerefüddin İlâkî'nin tıp ansiklopedisiyle İbni Sina'nın *Kanun*'una bir şerh yazmıştır. Ancak özellikle *Nefaisü'l-Fünûn (Değerli* veya *Aranan Bilimler* gibi bir şey) adlı geniş ansiklopedisiyle tanınmıştır.

Bu ansiklopedinin bütünü yüz yirmi beş bilimin tasvir,

tahlil ve tarihini kapsamaktadır (eski taşbasma yayını beş yüz sayfadan fazla tutuyordu; yeni Tahran tipo baskısı üç kalın ciltten oluşmaktadır). Eser iki büyük kısma ayrılmaktadır: Birinci kısım eskilerin bilimlerini, yani Yunanlılardan gelen ve varlıklarını İslâm dünyasında sürdürmüş veya geliştirmiş olan klasik bilimleri ele almaktadır. İkinci kısım asıl anlamında İslâmî bilimleri, İslâm'ın kendi talepleri ile ortaya çıkmış bilimleri ele alır. Zekeriya Kazvînî için yaptığımız gibi bu eser hakkında kısa bir özet vermek için bile yerimiz yok. Onun hakkında yapılacak analitik bir inceleme hiç olmazsa daha sonraki bir döneme ait ve daha sınırlı olan Mîr Fendereskî'nin ve daha da doğrudan bir şekilde İbni Haldun'un eseri ile karşılaştırmak yönünde acil bir ihtiyaca cevap verecektir.

3. İbni Haldun

Bu büyük düşünür gerek kafasının çapı, gerekse gerçekleştirdiği eserin büyüklüğü bakımından burada ansiklopediciler arasında yer almayı hak etmektedir. Batılı tarihçilerin kendisine olağanüstü bir rol verdirmiş olmalarından ötürü de -hakkındaki bibliyografya kocamandır- bunu özellikle hak etmektedir. İbni Rüşd'ten sonra İslâm felsefesinin çölün kumları arasında kaybolduğu, kabul gören bir görüşdür. Bu görüşe göre aşağı yukarı iki yüzyıl sonra bu çölde sadece İbni Haldun'un eşsiz kişiliği ortaya çıkmıştı. O, geleneksel İslâm kültüründen kopmuş ve batılılar tarafından değeri keşfedilmeden önce maalesef hiç kimse tarafından takip edilmemiş bir öncü olarak selamlanmaktaydı. Ondan sonra yine çöl hüküm sürmüştü. Şimdi eğer Batılı tarihçiler bir öncünün büyüklüğü olarak gördükleri şeyden büyülenmiş idiyseler, bu, bu öncünün düşüncesinin asıl anlamında İslâmî olandan uzak olması ölçüsünde olmuştu. Nihayet onlar İbni

Haldun'da "felsefi" gördükleri bir şeyi bulmaktaydılar. Ancak bu şey de maalesef geleneksel filozofların gözünde artık felsefi olmayan bir şeydi. Öte yandan geleneksel filozofların programında bulunan sorunların çoğunluğunu günümüz Batılıları felsefe ile ilgisi olmayan sorunlar olarak görmektedirler. Kısacası tam bir yanlış anlama söz konusudur ve İbni Haldun'un eseri bugün Batı'da gördüğü itibar sayesinde gerek kaynakları, gerekse uzak sonuçları bakımından bu yanlış anlamanın tahlil edilebileceği en uygun yerlerden birini temsil etmektedir.

Bu sonuçlar çok ilerilere gitmektedir. İbni Haldun'a meziyet olarak fazla kolayca Voltaire'den önce bir "Voltaire'ci alay" (ironie) atfedildi ve İslâm dünyasının tüm genç entelektüelleri (*intelligentia*) bu hususta birleştiler. Onda tarihi eleştirinin kurucusu, çağdaş sosyolojinin öncüsü selamlandı. Kendilerini ifade edecek kelimeler henüz var değilken bilinemezcilik ve tarihsicilik, pozitivizm ve sosyolojizm İslâm'da onunla birlikte ortaya çıkmışlardı. İbni Haldun olayının ortaya koyduğu soru şudur: Felsefenin kendi kendisini ve konusunu inkâr ederek bir felsefe sosyolojisine indirgenmesi için hangi öncüllerin var olduğu, başka hangilerinin var olmaması gerektiği farz edilmelidir? Latin Ortaçağı'mız dinbilimin hizmetkârı (*ancilla theologia*) olan bir felsefeden söz etmişti. Felsefe eğer sosyolojinin hizmetkârı (*ancilla sociologiae*) olursa, bu kimin yararınadır? Güneşin doğuşunun işareti olarak kabul edilen şey, belki onun batışından başka bir şey değildi ve eğer İbni Haldun'un eserinin yankısı İslâm'da başka yerlere ulaşmamışsa bunun nedeni belki de bu batışın gölgesinin başka yerde varlığını sürdürmemesiydi. Çünkü tam da bize İslâm kültürünün tükenişinden söz edildiği anda tasavvuf metafiziği ile Şiî metafiziği (bir Simnânî, bir Haydar Amulî, bir İbni Ebi Cumhûr vb. ile) İsfahan okulunun doğuşunu hazırlayarak müthiş bir

yenilenmeye tanıklık etmekteydi. O halde felsefi düşünce için Şiiliğin uyarıcı değerine, onsuz hikmet-tarihin olamayacağı bir öte dünya kuramına dikkat etmemiz gerekmektedir. O zaman Ibni Haldun ö r eğinde trajik bir büyüklüğü seve seve kabul edeceğiz. Ama bu büyüklük belki başka_ lannın görmekten hoşlandıkları yerde bulunmamaktadır.

Ibni Haldun 732/1331 yılında Tunus'ta doğmuştu. 806/1406 yılında Kahire'de öldü. Şöhretini teşkil eden anıtsal eseri yakınlarda İngilizce'ye de çevrilmiş olan *Mukaddime*'sidir. Yazar bu eseri kırk yaşında iken kaleme almışur. Bir dizi mutsuz deneyler sonucu hayau politik olarak tehlikeye girdiğinde ailesi ile birlikte (Cezayir'de eski Tiaret eyaletindeki) Beni Salame kalesinde inzivaya çekilmişti. Aynca bir evrensel tarih (Kitabü1-İber=Bir Ders, İbret *İfade* E d *Olayları* İnceleyen *Kitap*), bir otobiyogra f , belki kendisinin olan ve tasavvufu ele almak iddiasında olan, ancak şüphesiz bir mistik tarafından yazılmamış olan *Şifâü's-Sâil*'i kaleme aldı.

Mukaddime Ibni Haldun'un tasarladığı şekilde görevini yerine getirebilmek üzere tarihçi için zorunlu olan bilgileri içeren bir ansi k opedi olarak görünmektedir. Bu noktada Ibni Haldun haklı olarak yeni ve bağımsız bir bilim, insani toplumsal hayat (el-umranü'l-beşeri) ve toplumsal olayların bütününü oluşturan konusu tarafından belirlenen bir bilim kurduğu bilincindedir. *Mukaddime* alu büyük kısımda insan toplumunu (etnoloji, antropoloji), kırsal uygarlıkları, yönetim biçimleri ve kurumlan, şehir uygarlığına dayanan toplumları, ekonomik şartlar ve olaylan, bilimleri ve edebiyatı, kısaca bugün "kültürel tezahürler" olarak adlandırdığımız her şeyi inceler.

Böyle bir soruşturma şüphesiz geleneksel felsefenin konusu olan meta f zik araştırmaya aykırı, yeni bir şeyi temsil etmektedir. Onda "çağdaş" pozitivizmin öncüsünü görmek belki İslam kültürü, daha kesin bir i f de ile Islam felsefesi

içinde İbni Haldun'un eserini değerlendirmenin en iyi yolu değildir. Onun ait olduğu uygarlığın son günlerini yaşadığının bilincinde olduğunu söylemek olaylar olup bittikten sonra (*ost eventum*) yapılan kehanet sınıfına girer ve bu, başka yerde, özellikle İran'da şüphesiz farklı olan ve daha uzun yüzyıllar boyunca varlığını sürdürecek olan bir İslâm uygarlığının ve İslâm felsefesinin yaşayacağı parlak atılımı tamamen gözden kaçırmak demektir. İbni Haldun'a spekülatif felsefenin binasını yıkarak tercihini "gerçek" yönünde yaptığı övgüsü yapılmaktadır. Ancak bu "gerçek"in ne olduğu ve onu karşılamak üzere hangi Arapça kelimeyi düşündüğümüz üzerinde anlaşmamız lazım. Çünkü eğer "gerçek" denen şeyi birdenbire bilinemezciliğin dayattığı boyutlara indirgersek, bir iddiayı kanıt olarak kullanma hatasına (*etition de rincie*) düşmüş oluruz. Metafizikçinin kendisi de "gerçek"e sahip olduğu düşüncesindedir. Yalnız önemli olacak olan şey başta dediğimiz gibi hikmet-tarih ile tarih felsefesi arasında özenle ayrım yapılmasıdır. Birincisi bu dünyaya duyusal-üstü dünyaların tanrısal güçlerinin müdahele ettiğini farz eder. İkincisi her türlü aşkınlığı dışarıda bırakan bir nedensellik üzerine kurulabilir. O birincinin radikal bir laikleştirilmesi olabilir ve İbni Haldun'un eseri bu tür bir laikleştirme veya dünyevileştirmeyi temsil etmektedir. iî felsefesi ise bugüne kadar felsefe tarihçilerinin hemen hemen pek dikkatlerini çekmemiş olan bir hikmet-tarih ileri sürmüştür. Buna karşılık İbni Haldun'un alayları onu metafizikçilerin Kutsal-Ruh'a özdeş kılınan faal akıl ile insan aklının birleşmesinden anladıkları ve yaşadıkları şeye tamamen yabancı göstermektedir. Onda Kutsal-Ruh fenomenolojisinin yerine bir sosyoloji geçmiş bulunmaktadır: Kutsal-Ruh'un aşkın hipostazı yerine sadece tarihsel insanlıkta içkin bulunan bir evrensel aklı tanıyan bir sosyoloji.

Bu atılımda İbni Haldun bazı ateşli hayranlarına kuşaklar

İKİNCİ BÖLÜM

TASAVVUF METAFİZİĞİ

Tasavvuf sadece felsefeden başka bir şey teklif etmekle kalmaz, aynı zamanda kendine göre sınırlandırıcı (limitatif) bir akılcılıkla özdeşleşmiş olması ölçüsünde onun en canlı bir eleştirisini yapar. Öte yandan tasavvuf, felsefe ile metafiziğin birbirlerine özdeş olmamaları ölçüsünde tüm bir metafizik de içerir. Toplu bakışta belirttiğimiz gibi burada "tasavvuf metafiziği" denen şey genel olarak "nazari tasavvuf" terimi ile anlaşılan şeye karşılıktır. Nasıl bir Maitre Eckhart'sız bir Alman felsefe tarihi olması mümkün değilse aynı şekilde bir İbni Arabî de bir İslâm felsefe tarihinin dışında tutulamaz. Bu metafiziği daha önceki düşünürlerin metafiziğinden ayıran şey, çok kısa bir şekilde söylemek gerekirse, *ilmü'l-yakîn* (kuramsal bir bilginin sonucu olan kesinlik, örneğin ateşin özelliklerini bilmek) ve *hakkü'l-yakîn* (şahsen yaşanan bir hakikatin kesinliği, örneğin bizzat kendisinin ateş olması) teknik terimleri ile işaret edilen mesafedir. Tasavvuf metafizikçilerinde son derece karmaşık evren şemalarıyla karşılaşmaktayız (örneğin Yahudi Kabbalacılarının nazariyeleriyle birleşen Arş hakkındaki nazariyeler),

ancak hiçbir zaman iç manevi hayattan soyutlanmış kuramsal bir bilgi söz konusu değildir. Bu açıdan bakılırsa, nasıl varlık tarzı (*modi essendi*) ile bilgi tarzı (*modi intelligendi*) birbirlerinden ayrılamazlarsa metafizikle mistik antropoloji de birbirlerinden ayrılamazlar. Nasıl ki bir aşk mistisizmi tüm bir metafiziği ihtiva edebilirse nazari bir mistisizm aynı zamanda bir aşk mistisizmi olabilir.

İşrâkîlerin Aristotelesçilerin felsefelerine göre olan manevi mevkilerinin (*situs* sprituel) tasavvufçuların Kelâm'a olan manevi mevkilerinin aynı olması ölçüsünde aradaki sınırın belirsiz olduğunu daha önce hatırlattık. Bir İşrâki kelimenin geniş anlamında bir sûfî olarak göz önüne alınabilir. O şüphesiz sûfîlere, Kelâmcılara veya akılcı filozoflara olabileceğinden daha yakındır. Bununla birlikte saf ve basit halde bir sûfî olarak ele alınamaz.

Tasavvufun kaynağı ile ilgili olarak benimsenen tez ne olursa olsun bu bölümde Sünnîler ve Şiîler yer alacaktır. Her ikisinin de ortak yanları tasavvuflarıdır. Ancak bu kısa sayfalar boyunca kesinlikle bir tasavvuf tarikatlari tarihini yazmaya teşebbüs söz konusu olmayacaktır. Onlardan ancak zaman zaman söz edeceğiz.

Ayrıca iki olaya dikkat çekmemiz gerekmektedir. Çünkü bu olaylar bizi tasavvufun İslâm'da mistik maneviyatı tek başına kapsamadığını göz önüne almaya zorlamaktadır. Önce biraz yukarıda sözünü ettiğimiz İşrâkîler olayı var. Şiîlerde özellikle Mollâ Sadrâ'dan itibaren İşrâkîlerle karşılacağız. Sonra maneviyatlarının (bâtınîlik, derunilik) kaynağı kutsal İmamlardan bu yana aktarılmış öğretim olan ve burada tahliline giremeyeceğimiz nedenlerden ötürü Safevî çağından itibaren tasavvuf ve sûfîler (sûfîye) kelimelerinden ziyade *irfân* ve *'urefa* kelimelerini kullanmayı tercih eden bu aynı Şiîlerin olayı var. Bir maneviyatçı "tarikat"e girme mecburiyeti olmaksızın Şiîliğin Şiîlik ola-

rak Şiî maneviyatı için "tarikat" olması ölçüsünde Şiîliğin içinde maddi izler, arşiv belgeleri bırakmamış olan bir tasavvuf var.

Nihayet burada aralarında hiçbir geçiş olmayan bölmeler gibi bir şeyi düşünmekten kaçınmak gerekir. XIII. yüzyıldan günümüze kadar İbni Arabî'nin öğretisi İşrâkîler kadar sûfîler, *'urefa* kadar *hükema* üzerinde varlığını hissettirmektedir.

1. Rûzbihân Baklî Şirâzî

Bu çok büyük mistiğin önemi ve rolü, İran tasavvuf tarihindeki mevkii ancak eserlerinin yakın zamanlarda yayımlanmasından bu yana ortaya çıkmaya başlamıştır. Şirâz bölgesinde yer alan bir kasaba olan Pasa'da 522/1128'de doğmuş, 606/1209'da Şirâz'da ölmüştür. Kısmen İbni Arabi'nin çağdaşı olmuştur ve Hallâc'ın bir eserinin tek nüshasının muhafazasını ona borçluyuz. Ancak kişiliğini ve öğretisini tanımlamak üzere onu Hallâc'la İbni Arabi arasına yerleştirmek kafi değildir. İnsani aşkla ilâhî aşkı karşı karşıya getiren bir çileciliği reddetmesi ile önceki sûfîlerden ayrılmaktadır. Onların ikisini bir ve aynı aşkın iki biçimi olarak görür. Onda insani bir "nesne"nin ilâhî bir "nesne"ye nakli değil, "özne"nin tam bir dönüşümü (metamorphose), biçim değiştirmesi (transfiguration) söz konusudur. *"Sadıkların Yasemini"* adlı eseri bir yandan güzelliğin peygambersi anlamını sergiler; İslâm peygamberini güzellik dininin peygamberi olarak temaşa eder. Diğer yandan Platoncu bir esinlenmenin tüm imkânlarıyla ezeli-ebedi Şâhit ve ezeli-ebedi Nişanlı büyük temalarını birleştirmek üzere aşkın yaratım öncesi kaynağına yükselir. Bundan (gerek Arapça gerek Farsça mistik destanda Tristan ve İsolde'un karşılığı olan) Mecnun ve Leyla çiftinde öznenin dönüşümünün tipleştirilmesi ortaya çıkar. Aşkının doruk

noktasında Mecnun "Tanrı'nın aynası" olur. Sevenin bakışı sayesinde sevilende kendi ezeli-ebedi yüzünü seyreden, Tanrı'nın kendisidir.

Rûzbihân'ın *Fedeli d'Amore* gibi İbranî Leon (Léon l'Hébreu)[1] ile benzerliğini gösteren bu öğretinin kaynağında tüm nazari tasavvufun gıdasını teşkil etmiş olan kudsi hadîste ifade edilen metafizik sezgi vardır: "Gizli Hazine" bilinmek ister ve bilinmek ve kendisini yaratıklarında tanımak için evreni yaratır. Ruh, Kutsal Ruhların, varlıkların yaratım öncesi tinsel örneklerin kendisiyle varlıklarını devam ettirdikleri ilk varlıktır. Şûphesiz her varlık zerresi, kendisine kaynağını vermiş olan Nûr'u temaşa etmeye dalmış bir gözdür. Ancak bu safhada ilâhî Varlık kendi kendisini kıskanır. Kendini açtığında, kendini kendisine nesne haline getirdiğinde artık kendi kendisinin Şâhidi değildir. Onun kendisi dışında bir Şâhid, kendinden bir *başka* olan vardır ve bu ilk Perde'dir. Bunun sonucunda ilâhî Varlık tekrar kendisine kavuşmak ister. Bu Ruh'un kendisini seyretmesine engel olur ve onu kendi kendisini seyretmeye yöneltir. İşte bu kendisinin kendi tarafından görülmesi ikinci Perde'dir. Perde sınavı Yaratım'ın ve Kutsal Ruhlar'ın bu âleme inişlerinin anlamının kendisidir. Sınavdan geçmek mistik için Tanrı'nın kendi kendisini seyrettiği bakış olarak kendisi hakkındaki bilgisini keşfetmektir. O zaman perde, ayna olur. Çünkü Tanrı Yaratım'dan bu yana kendisinden başka olan bir dünyayı hiçbir zaman seyretmemiştir. Ondan dehşet duyar. Ancak Tanrı'nın kendileriyle kendi kendisinin Şâhidi olduğu Şâhitler olma bilincine ulaşanlar, Tanrı'nın kendileriyle ev-

1 İbranî Leon (veya Fransızca karşılığıyla Léon l'Hébreu), Yahudi asıllı devlet adamı, filozof ve Kutsal Kitap yorumcusu Don İsaac Abravanel'in oğludur. Lizbon'da 1460-1520 yılları arasında yaşamıştır. Hekim, şair ve filozof olup Platoncu bir mistisizmin izlerini taşıyan *Dialoghi d'Amore*'nin yazarıdır. Bu eser döneminde büyük yankı uyandırmış ve birçok dile çevrilmiştir.

rene baktığı gözlerdir. Burada daha şimdiden İbni Arabi'ye oldukça yakınız.

Bir dostunun isteği üzerine Rüzbihân elli beş yaşındayken gençliğinden bu yana gördüğü rüyaların günlüğünü kaleme almıştır. Bu belki tüm zamanların mistik literatürünün tek örneğidir. Onda büyük meleklerin (Archanges), göksel biçimlerin, peygamberlerin, kızıl şafakların, gül bahçelerinin görülmesi söz konusudur. Tüm bu manevi günlük (*diarum sprituale*) aynı zamanda hem "var olan", hem "var olmayan" insan İmge'sinin ikiz anlamı (amphibolie) teması üzerinde bir dizi çeşitlemedir. Her duyulan, görülen, işitilen şey bir ikiz anlamdır, ikili bir anlama sahiptir, çünkü o görülmeyeni, işitilmeyeni açığa vurur. Saf özün soyulup ortaya çıkarılması (*tenzih*) ile bir çelişki meydana getirmeksizin yaratıklarının güzelliğinin yansıtıcı (*theophanique*) işlevi zaten budur. Rüzbihân'ın düşüncesi kavramsal bir diyalektikle değil, bir imgeler diyalektiği ile ilerler. Kitaplarını çevirmek zordur, ancak onlar her türlü hayal bahşit ,r Rüzbihâr (

2. Nişaburlu Attâr

Rûzbihân güney-doğu İranlı idi. Feridüddin Attâr ise İran'ın kuzey-doğusundan biri, bir Horasanlı'dır. Nişabur'da doğum tarihi üzerinde hemen hemen bir uzlaşma varsa da maalesef bu dünyayı terkedişinin kesin tarihini tespit etmekte belli bir güçlük söz konusudur. Uzun bir gelenek ölüm tarihi olarak 627/1230 veya 632/1235 yılını kabul etmektedir. Bu durumda ona olağanüstü uzun bir ömür tanınmış olmaktadır. Helmut Ritter ise 589/1193 tarihini önermekteydi. Ancak bu sefer de belki bu süre fazla kısadır. Her neyse burada bu sorun kesin karara bağlanmayacaktır.

Hayatının eserini İran'ın en büyük mistik şairlerinden biri olan bu insana adayan H. Ritter, Attâr'ın eserinin Doğulu bir şairde ender raslanan bir özelliği gösterdiği noktasına işaret etmişti:Bu kendisinde bir iç gelişmenin merhalelerini izlememizin mümkün olduğu bir eser olma özelliğidir. Ritter'i izleyerek Attâr'ın iç biyografisinde esas olarak üç merhale ayırt edeceğiz: Birincisi şairin inanılmaz bir malzeme toplayarak hikâye sanatında giderek ustalaştığı gençlik dönemi, ikincisi anafor tekniğinin bütün araçlarıyla ortaya çıktığı, şairin sanatının dünya literatüründe sayı ve hacim bakımından benzerlerine ancak güçlükle rastlanabilecek olan eserlerde kendini gösterdiği dönem, nihayet üçüncüsü Şiî ihtiyarlık dönemidir. Burada maalesef ne Attâr'ın Şiîliğe geçişi önemli olayı üzerinde, ne de ister hakiki, ister (bir Attâr II ile olan isim benzerliğinden dolayı) ona aidiyeti şüpheli olan eserlerinin ayrıntıları üzerinde uzun uzun duramayacağız. Hakiki eserlerini tespit etmek zor değildir, çünkü Attâr'm kendisi son eseri olan *Lisanü'l-Gayb*'te (*Bilinmeyenin Dili*) bunları zikretmiştir: Bunların sayısı on beşten biraz fazladır. Başlıcaları *İlâhî-name (İlâhî Kitap)*, *Mantıkü't-Tayr (Kuşların Dili)*, *Musibet-name*

(Bela Kitabı), Esrar-name. (Sırlar Kitabı), Uştur-name (Deve Kitabı) vb. Kurucusu olarak kabul edilmesi mümkün olan Hakim Sana'i'den (545/1151 civarında ölmüştür) sonra Attar, Cami (bkz. s. 104) ile birlikte Fars tasavvuf destanının en önemli temsilcisidir. Bu destanın sürekli bir hikaye oluşturabileceğini açıklığa kavuşturalım. O bundan başka ister konusunun bu konuyu örneklerle gösteren hikayelere aynlmasıyla, ister keşfi okuyucunun tahminine b ı akılmış olan görünmez bir bağla birbirlerine bağlanmış olan hikayelerin birbirlerini takip etmesi ile mistik bir rapsodi şeklini de sergileyebilir.

Ilahi-name ve (Simurg'un olağanüstü mistik yolculuğunu hikaye eden) *Kuşlann Dili* Fransızca'ya çevrilmiş olduğu için bir fikir vermek üzere burada bütün diğerleri gibi henüz herhangi bir Batı diline bir çevirisi olmayan *Musibet-name*'nin çok kısa bir tahlilini vermeyi istiyoruz. Bu esas itibariyle bir inziva döneminin mistik tefekkürü esnasında ruhun yolculuğunun hikayesidir. Bu inzivanın kırk gününe ruhun kırk durağı tekabül eder. "Zihinde yolculuk" insanın etten ve kandan fazla bir şey olduğunu, evreni içinde taşıdığını veya daha ziyade evrenin kendisi olduğunu keşfetmesinin aracı olur. Yolcumuz gece gündüz dinlenmez. Bir sürgünün kalbini kırıp geçiren acıya çare bulmak amacıyla sırasıyla dört büyük melekten, Cebrail, Isra f l, Mikail ve Azrail'den, sonra kozmik Arş'ı (Kürelerin Küresi) taşıyan melekleri temsil eden Melek'ten, Sabit Yıldızlar küresinden, Levh-i Mahfuz'dan (Alem Ruhu), Kalem'den (Akıl), Cennet'ten, Cehennem'den, gökten, Güneş'ten, Yer'den, dört unsur'dan, Nuh'un gemisinin üzerine konduğu dağdan, denizden, madenlerden, bitkilerden, vahşi hayvanlardan, kuşlardan, Şeytan'dan, nihayet ruhlardan, insandan, Adem'den ve Muhammed'e gelinceye kadar diğer peygamberlerden, duyu algısından ve aklın kavrayışından yardım ister. En sonunda

kalp ve ruhun durağına gelir ve burada kendisine şu söylenir: "Sonuçta benim olan denizin kıyısına gelinceye kadar bütün evreni boşuna dolaştın. Aradığın şey, sendedir. Seni ondan ayıran yine sensin. Benim olan bu denize gir ve onda yok ol." "Niçin o kadar uzaklara kadar gitmek zorunda kalmıştır?" "Değerimi bilmeyi öğrenmen için." Bilge biri ona şöyle açıklar: "Senin arayışının kendini arayan bir Tanrı dostunun arayışı olduğunu anlamalısın." O zaman yolcu bütün evrenlerin kendisinde olduğunu anlar. Nihayet ruhunun sırrım bilir. O zamana kadar Tanrı'ya doğru yolculuk etmişti, bundan böyle Tanrı'*da* yolculuk edecektir. Sonuç sadece diğer destanların değil, aynı zamanda bütün mistik metafizikçilerin sonucuyla birleşir (Üçüncü Bölüm madde 9'da Mollâ Sadrâ'da "dört manevi yolculuk"a bakınız).

Büyük destanlarının ve mutasavvıfların hayat hikâyelerini içeren geniş bir eserin (*Tezkiretü'l-Evliya*) dışında Attâr geniş bir derleme, Farsça kaleme alınmış binlerce beyitten meydana gelen bir *Dîvân* bırakmıştır. Bazıları bir meydan okumanın ateşliliğine sahiptir: "Sık sık Mubidlerın mabedini ziyaret eden kişi - hangi mezheptendir?- Hangi ibadete uymaktadır? - Ben İyi ve Kötü'nün, küfr ve dinin, teori ve pratiğin ötesindeyim- Çünkü bütün bu şeylerin ötesinde daha birçok merhaleler var."

Burada Eski Pers dünyasının zerdüştçü Mazdeizm'inden gelen ve Sühreverdi'nin İşrâkîlik'i ile gizli yakınlıkları da açığa vuran canlı bir imgeler ağının teşekkül ettiğini görüyoruz. Mubidler mabedi, Mubidlerin başrahibi ve başrahibesi, Mubidlerin oğlu, Mubidler şarabı, bütün bunlar sembolik olarak tasavvufun kavram ve pratiklerine işaret eden deyimlerdir.

Şüphesiz Batı'da *a priori* olarak Mazdeizm'in İslâm İran'ı üzerinde hiçbir etkisi olmadığı kabul edildiğinden bu sözlüğün önemini küçümseme eğilimi var olmuştur. Ancak İran

tasavvufunun üstadlarının görüşü haklı olarak tamamen farklıydı. Attâr'ın mazdekçi sembolizm taşıyan bu *gazelleri* İran Safevi hanedanının atası olarak kabul ettiği Şeyh Safiyüddin Erdebilî (735/1334) tarafından uygun bir biçimde şerh edilmiştir. Onu burada anıyoruz, çünkü bundan sonraki sayfalar boyunca İranlı *'urefa* grubuna mensup bir diğer şeyhin (Esferâyîn'de 866/1461-1462'de ölmüş olan) şeyh Azeri Tûsî'nin şerhleri üzerinde duramayacağımız gibi bu konuya da bir defa daha dönme fırsatımız olmayacaktır.

3. Ömer Sühreverdi

Her ikisi de (İran'ın kuzey-batısında yer alan Zencan eyaletindeki) Sühreverd şehrinden gelmekle birlikte Bağdat'ta yerleşmiş büyük tasavvuf şeyhi Şihâbüddin Ömer Sühreverdi ile eski Pers felsefesi ve teosofisinin yeniden canlandırıcı İşrâkîlik şeyhi Şihâbüddin Yahya Sühreverdi'yi (587/1191) birbirine karıştırmamak gerekir. Şihâbüddin Ömer Sühreverdi 539/1145'de doğmuş, 632/1234-1235'de Bağdat'ta ölmüştür. Tasavvuf yolundaki ilk adımlarına amcası Ebu'l Necip Sühreverdi (ölümü 563/1167-1168) kılavuzluk etmiştir. Her ikisi de günümüze kadar varlığını sürdürmüş olan sûfî Sühreverdi tarikatının kurucularındandır.

Esas itibariyle büyük bir sûfî şeyhi olmakla birlikte Ömer Sühreverdi birçok bakımdan felsefe tarihini ilgilendirmektedir. Yunan felsefesine veya daha doğru bir ifadeyle Yunan tarzında felsefe yapan filozoflara, yani *felasife*ye karşı bir eser yazmıştır (bu eser Mu'inüddin Yezdî tarafından 774/1372-1373'te Farsça'ya çevrilmiştir). Eserle ilgili herhangi bir ön inceleme mevcut olmadığı ve yazmalarına ulaşmak da zor olduğu için burada onun niyeti hakkında bir açıklamaya girişemeyeceğiz. Bununla birlikte eserin bölümlerinden birinin "ikinci doğuş"u ele alması ve öte yandan Ömer

Sühreverdi'nin *Avârifü'l-Maârif (Manevi Bilgilerin Faydaları)* adıyla kaleme aldığı mükemmel tasavvuf sistematik geniş özetinin de kendi felsefi öğretisini içermesi durumunu göz önüne alarak bu niyeti sezebiliriz. İkna olmak için eserin zihin, ruh ve aklı ele alan LVI. bölümünü okumak kâfidir. Bu sistematik geniş özetin kendisi yüzyıllar boyu tasavvufun sürekli okunan bir el kitabı olarak kalmıştır. Eser XIII-XVI. yüzyıllar arasında Farsça ve Türkçe çeviri ve şerhlerin konusu olmuştur. Bütün sûfîler onu okumuşlardır. Yazmaları bol olmakla birlikte maalesef hâlâ gerçek bir edisyon kritiği mevcut değildir.

Ömer Sühreverdi'nin eserinin felsefeyi ilgilendiren bir başka cephesi vardır: Sözünü ettiğimiz, *fütüvvet* üzerine iki risalesidir. Arapça olan bu kelime (Farsça'sı *civanmerdi*), "gençlik, delikanlılık" anlamına gelir. *Feta, civanmerd*, genç adamdır. Ancak teknik kullanımında kelime fizik yaş değil de manevi gençlik anlamına gelir. *Fütüvvet* İslâm'da bâtınîliğin sosyal gerçeklikle özel ilişkisinin aldığı biçimi ifade eder. Diğer sûfîlerin onu tasvir ettikleri şekilde bu fenomen kaynağını tasavvufta bulur ve meslek faaliyetlerine uzanır (*fütüvvet* aynı zamanda Batı'daki şövalyelik ve lonca kavramına tekabül eder). Kaynağını tasavvur etmeye yönelik sembolik hikâyeye gelince, ileride Hüseyin Kâşifî'nin eseri vesilesiyle ona tekrar dönme fırsatımız olacaktır. Burada esas olarak şu noktaya dikkat çekeceğiz ki tasavvufun dışına taştığında fütüvvet bütün mesleki faaliyetleri kutsallaştırmaya, onların hareketlerini törensel fiillere dönüştürmeye yönelir. Fütüvvete bir giriş (initiation) merasimi ile girilir. Bu merasimin adayın aralarında seçim yapmak durumunda olduğu üç şekli vardır. Söz vermek suretiyle giriş şekli, kılıç almak suretiyle giriş şekli ve nihayet merasim kupasından içmek suretiyle giriş şekli. Birbirlerine bir kardeşlik andı ile bağlanmış olan lonca mensuplarının faaliyeti

bir şövalyelik hizmeti seviyesine yükselir. Her mensup bir civanmerddir.

Ömer Sühreverdi'nin Abbasi halifesi Nâsır Lidinillah'm (575/1180 - 652/1225) ilâhiyat danışmanı olduğunu hatırlatacağız. İmamcı, hatta İsmailî Şiîliğine karşı güçlü sempatileri olan halife İslâm dünyasının bir ucundan diğerine fütüvveti manevi aileleler arasında bir bağ yapma, pan-İslâmcı fütüvvet gibi bir şey yaratma yönünde büyük bir proje tasarlamıştır. Aristokratik bir fütüvvet, bir "saray fütüvvet"i diye adlandırılan şey ortaya çıkmıştır. Ancak bu aristokratik şövalyelik yalnız başına onun Batı'daki bir şövalyelik tarikatinin aynısı olduğu görüşünü haklı çıkarmaz. Çünkü onu anlamak için fütüvvetin kendisi için kabul ettiği manevi soy ağacına ve ahlâkının kurallarına bakmak gerekir. Moğol istilaları Nâsır Lidinillah'ın büyük projesini maalesef yıkacaktır, ancak bu felaket kesinlikle manevi şövalyelik olarak fütüvvetin ortadan kaybolmasını doğurmamıştır. Yüzyıllar boyu fütüvvet kitapları birbirlerini izlemiştir. Ömer Sühreverdi'nin kitapları çizgisinde kendisi de Sühreverdi tarikatinin mensubu olan Necmüddin Zerkûb Tebrîzî'nin (712/1313) *Fütüvvet-name*'sini zikredeceğiz. Şüphesiz bütün bu kitaplar tasavvufun damgasını taşımaktadır. Bunun nedeni fütüvvetin manevi şövalyelik fikrinin tasavvufa nüfuz edişini ifade etmesidir (Batı'da benzeri bir fenomen Rhenan okulu mistisizminde ortaya çıkmıştır). Aynı zamanda fütüvvet, kaynağı itibariyle tasavvufun türemiş bir dalı olduğunun bilincindedir. Zaten o bu yolla her birine ona uygun düşen bir fütüvvet biçimi teklif ederek çeşitli zümre ve mesleklere nüfuz edebilmiştir. Gerçekten o İslâm toplumuna teklif edilen bir manevi ideal doruğunu temsil etmektedir.

Ayrıca *fütüvvet* fikrinin Şiîliğin *velâyet* fikrinden ayrılamaz göründüğünü unutmamalıyız. *Velâyet* kelimesinden şövalyece bir hizmet türüne dayanarak Tanrı ile insan ara-

sında ilişkiyi düzenleyen ilâhî dostluk andını (Farsça *dustî*), Tanrı Dostları Andı'nı (*Dûstân-ı Hakk*) anlamamız gerekir. Ne yazık ki kelimeyi *vilâyet* diye okuma alışkanlığını sürdürür ve onu da "ermişlik, velîlik" diye çevirirsek her şey değişir. *Velâyet*, Tanrı'nın girişimi ile "Tanrı Dostları"nda birinden diğerine aktarılır. "Aktarılabilir" bir ermişliğin, velîliğin ne anlama gelebileceği görülmemektedir.

Ömer Sühreverdi'nin tasavvuf üzerine etkisi büyük olmuştur. Burada ancak iki ada işaret edebiliriz: Şeyhimizin *Zâdü'l-Musâfir (Yolcunun Azığı)* adlı küçük bir tasavvuf el kitabı yazmış olan oğlu Muhammed İbni Ömer (dördüncü Sühreverdi) *ve Misbahü'l-Hidayet (Doğru Yolun Sabah Işığı)* adlı Farsça önemli bir eser bırakmış olan İranlı sûfî İzzüddîn Mahmud Kâşânî'nin (735/1334-1335) adlarına.

4. İbni Arabi ve Okulu

Bundan önce gelen kişiler kısmen İbni Arabi'nin çağdaşları idiler. Bu dünyadan ayrılış tarihleri bize bunu göstermektedir. Şimdi ucu bucağı olmayan bir denizin kıyısına, doruğu bulutlar arasında kaybolan bir dağın eteğine varıyoruz. Bütün bu benzetmeler doğrudur, çünkü bütün zamanların en büyük *keşf* sahibi teosoflarından biri olan İbni Arabi'nin eseri gerçekten devasa bir büyüklüktedir. Hangi itiraf edilmemiş bir önyargıdan kaynaklandığı bilinmeyen, bu eserin ortaya çıkışında tasavvufun altın çağının sona erişini gören yanlış bakış açısını tamamen yıkmak gerekir. Bu görüşün tersine, bu eserle birlikte yeni ve özgün bir şeyin, ancak İbrahimî bâtınîliğin bünyesinde ve onun üç dalı arasında da İslâmî bâtınîliğin bünyesinde ortaya çıkması mümkün olacağı kadar özgün bir şeyin başladığını söyleyebiliriz. Yunan tarzındaki filozofların felsefesi, skolastiklerin Kelâm'ı, ilk dindar sûfîlerin çilesi, bütün bunlar naza-

ri bir metafiziğin ve şimdiye kadar görülmemiş bir *keşf* gücünün seli içinde akıp gitmişlerdir. O zaman mistik teosofinin altın çağı başlamıştır. İbni Arabi'nin teosofisi ile Şühreverdi'in işrâkî teosofisi arasında çok açık bağlar vardır. Kutsal İmamlardan çıkmış Şiî teosofisiyle birleşecekleri zaman İran'da (Haydar Amulî, İbni Ebi Cumhûr, Molla Sadrâ vb. ile) imkânları günümüze kadar hâlâ tüketilmemiş olan Şiî metafiziğinin büyük hamlesi gerçekleşecektir.

İbni Arabi İspanya'nın güneyinde Mürsiye'de 17 Ramazan 569/28 Temmuz 1165'de doğmuştur. İlk eğitim ve çıraklık yıllarını İspanya'da geçirmiştir. On yedi yaşında iken İbni Arabi filozof İbni Rüşd'le olağanüstü bir konuşma yapar. İbni Rüşd'ün küllerinin Kurtuba'ya nakledileceği güne kadar bir daha birbirleriyle karşılaşmayacaklardır. İbni Arabi bu merasime katılmış ve bu vesileyle irticalen birkaç dokunaklı beyit söylemiştir. Bu beyitlerinde İslâm felsefesi ve maneviyatının kendisiyle birlikte alacağı istikametin bir ön işareti görülebilir. İbni Meserre'nin okulu olan Almeria okulunun eğilimi üzerinde büyük etkisi olmuştur. Bu okul İsmailî ve Şiî davetçilerin öğretimini içinde bulundurmaktaydı. Bundan dolayı daha sonra Mollâ Sadrâ ile birlikte İsfahan okulu İbni Arabi'nin öğretilerini kabul ettiğinde gördüğümüz şey kaynağa yeniden dönüşün meydana getirdiği muhteşem dairedir. Bu arada metni harfi harfine almaktan uzaklaşan biri için İspanya'da kalmak imkânsızlaşmaktaydı. İbni Arabi Doğu'ya gitmeyi tercih etti. Bir sembol değeri verdiği bir göç gerçekleştirdi. Hayranlık verici dolu bir hayat ve üretken bir yazarlık faaliyetinden sonra 28 Rebiülahir 638/16 Kâsım 1240'ta Şam'da dostlarıyla çevrilmiş olarak huzur içinde öldü. İki oğlu ile birlikte orada, Kassiyun dağı eteğinde gömülüdür ve mezarı günümüze kadar çok sayıda hacı tarafından ziyaret edilmektedir.

Burada birkaç satırla İbni Arabi'nin öğretilerini özetlemek

söz konusu olamaz. Sadece birkaç dokunuşla bazı esas noktalar üzerinde duracağız. Onun sisteminin temelinde, deyim yerindeyse, bütün hikmetlerde, irfânlarda (*gnose*) olduğu gibi bilinemez, hakkında bir şey söylenemez ve dile getirilemez saf bir Öz'ün sırrı yatmaktadır. Tanrısal tecelliler seli işte bu dipsiz uçurumdan çıkar ve ilâhî Sıfatlar kuramı ondan doğar. İbni Arabi bu noktada Tanrı'ya herhangi bir sıfat izafe etmeyi yasaklayan negatif teolojinin (theologie apopathique) yasa ve sonuçlarını kararlı bir şekilde sürdüren İsmailî ve Oniki İmam Şiîliğinin teosofileri ile derin bir uyum içindedir. Ismailî teosofinin varlığın ötesinde üst-varlık (super-être) olarak varlığın kaynağı kavramını devam ettirmesine karşılık İbni Arabi bu ifade edilemez olana Saf Nûr adını verdiğinde veya onu Salt Varlık'a özdeş kıldığında bir kopukluk mu meydana gelmektedir? Bu veya diğer yorumdan kendisi ile ilgili olarak birçok yanlışın yapıldığı varlığın aşkın birliğinin (*vahdet-i vücud*) anlamı çıkar.

Bu ilâhî uçurum, bilinmek isteyen ve kendilerinde kendi bilgisinin nesnesi olmak için yaratıkları yaratan "gizli hazine"nin sırrını içinde barındırır. Bu ilâhî varlığın kendini açığa vurması (révélation) bir üç dereceli ilâhî tecelliler dizisi olarak gerçekleşir. Bu üç derecenin birincisi ancak ima yoluyla kendisinden bahsedilmesi mümkün olan İlâhî Öz'ün kendi kendisine tecellisidir. Tanrısal Öz'ün kendilerinde ve kendileriyle ilâhî İsimler biçiminde, yani mutlak gizin sırrı içindeki varoluşlarıyla ilgili varlık formlarında kendini kendine açtığı ilâhî tecelliler toplamı, ikinci tecelli derecesidir. Üçüncü ise ilâhî İsimlere somut ve görünen bir varlık vererek somut bireysel formlarda ilâhî tecellidir. Öz'ün kendisi olan bu İsimler İlâhî Öz'de ezelden beri mevcutturlar. Çünkü onların işaret ettikleri sıfatlar İlâhî Öz'e özdeş olmamakla birlikte ondan farklı da değildirler. Bu İsimlere tamamen hipostazların görünüşüne sahip olan Efendiler (Rablar) de-

nir. (Burada III. Hanoh diye bilinen ibrani Hanoh kitabındaki ilâhî İsimlerin süduru düşünülsün.)[2]

Deneysel olarak onları ancak kendi hakkımızda sahip olduğumuz bilgi sayesinde biliyoruz. Tanrı bizim aracılığımızla bize kendisini tasvir etmektedir. Başka deyişle İlâhî İsimler esas olarak kendi varlık tarzlarında ve kendi varlık tarzlarına göre kendilerini keşfettikleri ve tecrübe ettikleri şekilde kendilerini adlandıran varlıklara görelidirler. Bundan dolayı bu İsimler varlık seviyelerini veya planlarını oluşturan şeyler olarak da adlandırılırlar (Raymondus Lullus'un çevirdiği gibi katlar [*hazarât, presences*], mevkiler [*dignites*] olarak). İçlerinde yedisi İsimlerin İmamlarıdır. Diğerlerine "mabedin muhâfızları" (*sadana*) denir. İlâhî İsimler kuramı genel *hazarât* kuramı modelini tekrar eder. İlâhî İsimler ancak tezahür biçimleri olan varlıklar (mazharlar, *mezâhir*) aracılığıyla ve bu varlıklar için anlam ve tam gerçekliğe sahiptirler. İlâhî İsimlerin taşıyıcıları olan bu biçimler yine ezelden beri İlâhî Öz'de var olmuşlardır. Onlar bizim kuvve halindeki kendi varlıklarımızdır, ayan-ı sabite (*hécceités éternelles*) olarak, ilk asli örnekler olarak kendi varlıklarımız.[3] Ezelden beri açığa vurulmak,

2 Hanoh veya Hanok (Fransızcası Enoch) ve *Hanoh'un Kitabı*: Hanoh veya Hanok, İslâm inancında genellikle İdris'le bir tutulan ve *Ahitler* literatüründe Tufan öncesinin yedinci peygamberi olarak kabul edilen kişidir. *Hanoh'un Kitabı*, büyük Yahudi vahiy kitaplarından biridir. Dünyanın sonuyla ilgili bir çağrılar ve kehanetler kitabıdır. Yeni Ahit'te sözü edilen (Yahuda, 14) bu kitabın Hıristiyan düşüncesi üzerine büyük etkisi olmuştur.

3 A'yân-ı Sâbite: İbni Arabi'nin en ünlü temsilcisi olduğu vahdet-i vücud görüşünde Tanrı'nın özü her şeyden münezzehtir; fakat O, sıfatlarıyla zuhûr veya tezahür eder. Mutlak varlık, mutlak gayb, lâhut, ehadiyyet, yani birlik, gaybü'l-guyûb, yani gizlilikler gizlisi, *'amâ*, yani yağmur yağdıran ve yoğun olan bulut, lâ-taayyün âlemi, yani belirlenmemişlik âlemi olarak adlandırılan Tanrı'nın ilk zuhûru, bütün âlemin mücmel olarak, yani hulasa, öz olarak onun bilgisinde tahakkuk etmesi, hulasa, öz olarak onun bilgisinde sabit olmasıdır. İşte bu ilk zuhûr kademesine, eşyanın Tanrı'nın bilgisinde bilgi sûretleri olarak sabit olduğu âleme veya her şeyin bu Tanrı'nın bilgisindeki sübutuna "değişmez varlıklar" "varlıkların ilk örnekleri, asli örnekleri" an-

!anımda *Ayân-ı Sâbite* denir. Bu Plotinos'un Bir Olan'ından sonra gelen ikinci hipostaz, yani Akıl veya Nous'a tekabül eder. Bu alemden Tanrı'nın isimleri ve sı f tları zuhur eder ve bunlar da maddeden ayrı, maddeden bağımsız, maddesi olmayan ruhlar veya ne f ler alemi demek olan Melek i t alemini meydana getirirler. Bu üçüncü kademenin de aşağı yukarı Plotinos'un üçüncü hipostazı olan Ruh'a tekabül ettiği söylenebilir. Bu Melek i t aleminden sonra gelen alem ise içinde yaşadığımız maddi- duyusal, mülk alemi denen alemdir. Mülk alemine duyulan, görülen, duygu ve görgü alemi anlamında Şehadet ve His alemi de denir. Bu sonuncu ise Plotinos'ta varlığın yokluğa kavuşmasından önceki son görüntüsü demek olan maddi-duyusal aleme, doğaya tekabül etmektedir. Bu sonuncunun bir hipostaz olarak adlandırılabileceği şüphelidir (geniş bilgi için bkz. Abdülbaki Gölpmarlı, ***100 Soruda Tasavvuf***, Gerçek Yayınevi, Istanbul 1969, s. 61 vd.).

Haecceitas veya Hecceites: Corbin'in sık sık kullandığı ve A r pça felse f karşılığı olarak ayan-ı sabite'yi verdiği bu kavram hakkında da biraz açıklama vermeyi yararlı görüyoruz. ***Haecceitas*** kavra r esas olarak Batı Hıristiyan Ortaçağı'nda Duns S otus'un ortaya attığı bir kavramdır ve kelime anlamı olarak tam karşılığı "şimdi ve burada olmaklık, şu olmaklık"tır (thisness). Bilindiği üzere Aristoteles'in varlık öğretisine göre asıl var olan veya birincil töz olan şey bireydir. Birey ise madde ve f rmdan meydana gelir. Şimdi bir türün bütün bireyleri aynı f rmu paylaşırlar. Birbirlerinden ise ancak maddeleri ile ayrılırlar. Ö r eğin insan türü içine giren bütün insanlarda insan f rmu veya özü, yani "düşünen hayvan" özelliği ortak olarak bulunur. O zaman insan türü içindeki şu insa n diğerinden, Ahmet'i Mehmet'ten ayıran şey nedir? Aristoteles bu ayırıcı, bireyselleş t rici ilkeyi maddede bulunur. Her varlık gibi bir insan da bir madde ve f rmdan meydana geldiğine ve f rm insan türünün bütün bireylerinde ortak olduğuna göre onları ancak maddeleri birbirlerin d n ayırabilir. O halde kısaca madde bireysell e tirici ilkedir. Ancak öte yandan Aristotel e 'in bilgi kuramına göre bilginin konusu olan şey ise ancak f rmdur. Çünkü madde belirsiz olandır ve bilinemez. Başka deyişle madde aslında forma göreli olan şey, kendisi bakımından beli r iz olan şeydir. Bu durumda Aristotel e 'in varlık kuramıyla bilgi kura r arasında ciddi bir çelişki meydana gelmektedir. Çünkü varlık kuramına göre asıl var olan bireylerdir. Bil g kura r na göre bireyler, bireyler olarak bilinemezler. Bu problemi çözmek üzere Ortaçağ Hıristiyan dünyasının ünlü tannbilimcisi Duns Scotus işte bu ***haecceita*** kavra r nı ortaya atmıştır. Scotus maddenin bireyselleştirici ilke olduğu görüşünü reddetmiştir. Çünkü bu durumda birey, birey olarak bilinememekte bu ise hatta Tann'nın tek tek bireyleri bireyler olarak bilme imkanını tehlikeye düşürmektedir. (Aynı i t r zı daha önce de Tann'nın bu dünyadaki t kelleri, yani yine bireyleri veya tikel olaylan bu özellikleri bilemeyeceği, onları ancak tümel görünümleri altında bilebileceği yönünde felasifenin tezlerine karşı Gazali de ortaya atmış ve hatta bilindiği ünlü Teha . t'ünde felasifeyi ka f r oltnakla suçladığı üç tezden birisini bu tez oluş t rmuştu.) Bu güçlüğü çözmek için Duns Scotus bireyselliği sağlayan şeyin madde veya maddi bir ilke değil, yine f rm v e a f rmel ilke, ö r eğin "Sokrat e lik" olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre her birey genel olarak bu "Sokrat e lik"te olduğu gibi kendisine ait olan ve s dece kendi-

görülmek isteyenler de işte bu kuvve halindeki varlıklardır (individualités). Bu bilinmek isteyen "gizli hazine"nin özleminin kendisidir. Henüz bilinmeyen ilâhî İsimleri ve ilâhî İsimlerin kendileri sayesinde ve kendileri için bilfiil tezahür edeceği varlıkları bilfiil varlığa geçiren rahmani Nefes ezeli olarak buradan südür eder. Böylece her varlık gizli varlığında, varlık veren ilâhî rahmetin bir nefesidir ve *Al-lah* ismi Rahman, acıyan, esirgeyen adının eşlamlısıdır.

Bu "rahmani nefes" Bulut (*'ama*) diye adlandırılan çok ince yapıya sahip bir kitlenin kaynağıdır. O, aynı zamanda hem bütün biçimleri kabul eden, hem varlıklara formlarını veren bir ilk buluttur. O, aynı zamanda aktif ve pasif, şekil verici ve kabul edicidir. İlk bulut, varlık verici rahmet, aktif, mutlak veya tecelli eden hayal gücü, bütün bu kelimeler bir aynı ilk gerçekliğe işaret ederler. O yaratılmış ve kendisinden her yaratığın yaratıldığı Tanrı'dır (***hakk mahlûk***). O yaratılmış-Yaratan, tezahür etmiş-Gizli, zâhirî-Bâtınî, sonllk vb.'dir. İşte bu Figür sayesindedir ki İslâm'da bâtınî teosofi yukarıda toplu bakışta kısaca temas ettiğimiz nazari ilâhiyat mevkiine yerleşir. Bu ilk Bulut'un içinde ilk-Yaratılmış (***mahluk evvel, Protoktistos***), Muhammed'in Kutsal Ruh'u (***ruh muhammedî***) diye de adlandırılan muhammedî Kelâm, Muhammed'in metafizik hakikatidir (***hakikat muhammediye***). Bu Kutsal-Ruh Yeni-Platoncuların, Gnostiklerin, Philon'un ve Origenesçilik'in ilâhiyatını kendine özgü özelliklerle tekrar eden bir Kelâm ve Ruh ilâhiyatının kaynağı ve menşeini meydana getirir.

Yaratılmış-Yaratan (***hakk-halk***) çifti ilâhî tecellilerin her düzeyinde, "varlığın inişi"nin her derecesinde tekrarlanır.

kegOzFkizFgzHelzHelOrıkOffizngFz'yefiNeznOzniNfizFgzyınzFlfvfiffiFzâlp
fiıngF,żyın"fınuz("""),",   nıdélh Pll(z kFceyefizNez .iiHeg"egzKınz("""),",
fFniFfivgvgznHgizEHe'gégzOiki YvkegNFgzb'gvgzecgegNnEizFgzeffzriOfp
fOlzFlMc RlnîOkhlzngFz'Frı Gg,kzGHelO'fiEOyzfvfizNınaıngıNzysgNstszFgr
fFyvffiFflFNvlzgfFlzHei YkOffetezifNgzteyfiOnzOfz aîfovfFl,zkfâzfifFlNviz

"""

Bu ne bir monizm, ne panteizmdir. Daha çok eğer istenirse bir teomonizm veya panenteizmdir. Teomonizm sadece Yaratan ve Yaratılmış'ı birbirlerine bağlayan felsef koşulu bildirir. Ancak bu ilahi tecelliler seviyesinde böyledir. Bu, Efendiliğin ("Rabb"lik, ***rububiyyet***), yani Efendi (***Rabb***) ile onu Efendi olarak seçen arasındaki karşılıklı bağlılığın, biri olmaksızın diğerinin varlığını devam ettiremeyeceği bağlılığın sımdır. Halılık (***uluhiyyet***) saf Öz seviyesinde bulunur. Efendilik ("Rabb"lik, ***Rububiyyet***), kendisine baş vurulan kişisel Efendi'nin ilahlığıdır. ***Al-lah*** sıf tlannın bütünüyle vasıfandınlmış Ilahi Öz'e işaret eden Isim'dir. Buna karşılık ***Rab***, ***Efendi***, isim veya sıf tlannın birinde şahıslaşmış ve özelleşmiş ilahi Varlıktır. Ilahi isimlerin ve Ibni Arabi'nin "inançlarda yaratılmış Tann" veya daha çok bu inançlarda kendi kendini ya r tan Tann olarak adlandırdığı şeyin sım budur. Ve bundan dolayıdır ki Tann'mn bilgisi gnostik için sınırsızdır. Çünkü Yaratılışın tekran, ilahi tecellilerin değişmeleri varlığın yasasının kendisidir.

Bu birkaç satır sistemleştirmeye değil, sadece fikir vermeye yöneliktir. Ibni Arabi devasa verimlilikte bir yazar olmuştur. Osman Yahya'mn ö r ek teşkil edecek nitelikteki çalışmasına borçlu olduğumuz eserler listesi, beş yüz elli tanesi bize ulaşmış olan ve iki bin dokuz yüz on yedi yazmanın otantikliğine tanıklık ettiği sekiz yüz elli altı eseri kapsamaktadır. En tanınmış şaheseri ***Mekke Manevi Fetihleri Kitabı*** (***Kitabü'l-Futûhati'l-Mekkiye***) adlı büyük boy üç bin sayfa civanndaki dev eseridir. Bu eserin kritik edisyonu Osman Yahya'mn çabalanyla çıkmak üzeredir. Eser yüzyıllar boyunca bütün Islam flozofan ve mutasavvıfan tarafından okunmuştur. Aynı şeyi bir peygamberler tarihinden ziyade onlar arasında yirmi yedisinde ilahi Vahy'in ilk, asli ö r eklerini (***archétypes***) ele alan nazari bir tefekkürden ibaret bir eser olan ***Peygamberlerin Bilgelikleri Mü-***

cevherleri (Fusûsü'l-Hikem) adlı özet kitabı (compendium) için de söyleyebiliriz. Eserin kendisi de "vahyedilmiş Kitap olayı" ile ilgilidir, çünkü Ibni Arabi onu Peygamber tarafından gökten ilham edilmiş bir eser olarak takdim etmektedir. Eserin Sünni ve Şii şerhleri vardır. Osman Yahya (aşağı yukarı yüz otuz tanesi Iranlı mutasavvıfların eseri olan) yüz elli tane şerhini saymıştır. Bu şerhler hiç de zararsız yorumlar değildirler, çünkü Ibni Arabi'nin eseri bir yandan ateşli öğrencilerinin hayranlığını doğurmuşsa, öte yandan tutkulu düşmanlarının öfke ve ağır eleştirilerine yol açmıştır.

***Fusûs*'un** diğer ünlü şerhleri arasında Sünni Davud Kayseri'nin (751-1350-1351) ve (735-1334 ile 751-1350-1351 yıllan arasında ölmüş) ve kendisine a y ca Kur'an'ın tasavvufi bir şerhini, tasavvuf sözlüğü ile ilgili bir eseri ve fütüvvet üzerine bir eseri borçlu olduğumuz ünlü Şii düşünürü Kemalüddin·Abdürrezzak Kaşani'nin şerhleri vardır. Aynı şekilde tüm *velâyet* felsefesini ilgilendiren bir konuda Davud Kayse r 'nin acımasız bir eleştirisini de içinde bulunduran Haydar Amuli'nin büyük şerhini de zikretmek gerekir.

Basit bir soru: Bütün bu metinler derinliğine incelenmeden Islam felsefesinin eksiksiz bir tarihi nasıl düşünülebilir? Ancak bunun için de ne kadar zaman gerekir?

Burada Ibni Arabi okulunun, özet bile olsa, bir tarihini yazmak söz konusu olamaz. Ama Sadrüddin Konyevi'nin (Konyevi, yani Konyalı, eski adı ile 1coniumlu. Ancak ekseriya yanlış olarak Konevi diye yazılmaktadır) adını zikretmeden de geçemeyiz. Sadrüddin (671/1272 veya 673/1273-1274) öğretileri düşüncesini derinden etkilemiş olan tbni Arabi'nin hem öğrencisi, hem de damadı idi. Birçok önemli eser bırakmışur. Kişiliği bir çeşit tek başına bir kavşak oluşturması bakımından büyük değer taşımaktadır. Celalüddin Rumi, Sa'düddin Ham f yi (veya Hamu'i) ile ilişki içinde olmuş ve diğer büyük şeyhler yanında büyük Şii f lozo f Nasi-

ruddin T0si ile yazışmıştır. Düşüncesini tahlil etmek için zorunlu olan hiçbir metni henüz yayımlanmamıştır.

5. Necmüddin Kübra ve Okulu

Yukarıda İbni Arabi'nin, Doğu'ya coğrafi göçüne sembolik bir değer verdiğine işaret etmiştik. Aynı dönemde Cengiz Han'ın Moğol istilası önünde tamamen ters yönde bir hareket kendini gösterir: Orta Asya tasavvu f nun İran, Anadolu ve Mezopotamya'ya geri dönüşü olayı. Bu Orta Asya tasavvu f na bu dönemde hakim olan Necmüddin Kübra'mn büyük kişi l ğidir. Onun öğrencilerinin tbni Arabi'nin öğrencileri ile karşılaşması Doğu İslam'ın manevi geleceği için büyük ve belirleyici öneme sahip bir olay olmuştur. Bu karşılaşmanın geometrik yeri olarak Sühreverdi'nin Doğu nur (ışık) teoso f sini gösterebiliriz, çünkü Necmüddin Kübra'mn öğretisi de tecrübi bir Nur mistisizmidir. Nasıl XVI. yüzyılda Batı Rönesansı'nm yakın nedeni, Türkler'in İstanbul'u fethinden sonra Bizanslı bilginlerin İtalya'ya geri gitmeleri olayı olmuşsa, benzeri bir olayın iki buçuk yüzyıl önce burada meydana geldiğini söyleyebiliriz. İşte bundan dolayıdır ki İslam felsefesine Batı felsefesinin dönemlendirmesini uygulayamayız. Öte yandan Iran'da safevi rönesansından bahsetmek doğru olsa da moğol rönesansmdan bahsetmek tamaman abartılı olacaktır. Göz önüne alınması gereken şey, üstadlar ve okulların teması, meyveleri zamanın kötülüklerini tela f edecek olan temaslardır.

540/l l46'da doğmuş olan Necmüddin Kübra'nın hayatının ilk bölümünün tümünü uzun yolculuklar (Nişabur, Hemedan, İsfahan, Mekke, İskenderiye) işgal eder. 580/1184'de Harezm'e geri döner. Tüm f aliyeti, içlerinde yalnızca on ikisini yakınlan ve dostları kabul ettiği birçok öğrencisinin olduğu Orta Asya'da gerçekleşir. Cengiz

Han, Harezm'i kuşatması sırasında ona bir mesaj göndererek kendisine sığınmasını teklif eder. Ancak Necmüddin Kübra uzun yıllardır birlikte yaşadığı Harezm sakinlerini terketmeyi kabul edemez ve Reşidüddin Fazlullah'ın (bkz. s. 45) anlattığına göre Moğollara karşı şehrin savunmasına katılarak kahramanca ölür (61 8 1221). [illegible] nb

Orta Asya tasavvufunun özelliğini belirleyen şey, Necmüddin Kübra'mn tasavvuf üstadlan arasında dikkatini keşiflerdeki renk olaylan, mutasavvıfının A я Ƴ Y

Şüphesi fziksel renklerle "ışık" %# ′renkleri arasında, fziksel renklerin kendilerinin de moral ve tinsel bir niteliğe sahip olmaları anlamında yakınlık ve karşılıklılık vardır. Manevi bir üstada bu duyusal-üstü algılan bugün "halüsinasyonlar" olarak adlandırdığımız şeyden ayırma yönünde birş kontrolraracındaan " k '" yö' o

organlar fizyolojisi), Alaüddevle Simnani (aşağıya bakınız) tarafından hayranlık verici bir biçimde tamamlanmıştır.

Necmüddin Kübra'nın doğrudan öğrencileri arasında burada yine maalesef çok hızlı olarak Celalüddin Rümi'nin öz babası Bahaüddin Veled'i (628/1230-1231), hiçbiri henüz yayımlanmamış eserlerinin okunması zor olduğu kadar çekici olan Sa'düddin Hamüyi'yi (veya Hamü'i) zikretmemiz gerekir. Sa'düddin Hamüyi aritmosof, sembolik diyagramlar sanauyla uğraşmaktaydı ve ateşli bir Şii olarak halen gaib olan XII. Imam'a karşı kişisel bir bağlılık duygusuna sahipti. Necmüddin Daye Razi (654/1256) de Necmüddin Kübra'nın doğrudan öğrencisi olmuştur. Şeyhinin emri üzerine Cengiz Han'ın istilasından kaçmak üzere Batı'ya sığınmıştır. Konya'da Sadrüddin Konyevi ve Celalüddin Rumi ile ilişki içinde olmuştur. Bugün hala Iran'da çok okunan Farsça kitaplarının birinde, *Tanrı İnsanlarının Büyük* Yolu'nda (*Mîrsadü'l-İbâd*) renk i ışıklar kuramına kendi kişisel katkısını yapmışur. A y ca ona 53. Süre'den (Necm) öteye götürememiş olduğu tasavvufi bir Kur'an tefsirini borçluyuz. Simnani bir batınilik şaheseri olan, yani Kur'an verilerinin radikal bir içselleştirilmesini temsil eden bir eserle bu tefsiri çok kişisel bir tarzda tamamlamıştır.

Azizüddin Nesef (700/1300-130l'e doğru) Sa'düddin Hamuyi'nin öğrencisi olmuştur. Farsça eserlerinin çoğu (*Metafizik Hakikatlerin Açığa Çıkarılması=Keşfü'l-Heka'ik*, *En Yüksek Gaye=Maksad-ı Aksa* ve *Mükemmel İnsan=el-İnsanü'l Kâmil* adı altında toplanan risaleler derlemesi) yayımlanmışur. Teosofisi, Ismaili irfanmki ile uyuşan bir devri dünya dönemleri kuramı sunar. Bu da Orta Asya Ismaililerinin niçin onu kendilerinden biri olarak gördüklerini açıklar. Teomonizmi (*vahdet-i vücud*) Ibni Arabi'ninkiyle uyuşmaktadır. Onda *Allah, er-Rahman* ve *er-Rahim* (Tanrı, Esirgeyen, Bağışlayan) isimleriyle i f de edilen bir Tanrı

üçlemesi düşüncesiyle karşılaşılmaktadır. Bu düşünce daha açık bir yeni-Platoncu havada Haydar Amulî tarafından tekrar ele alınacaktır. Nihayet madenden insan bilinci düzeyine kadar bilginin yükselişi fikri, Mollâ Sadrâ Şirâzî'nin en karakteristik sezgilerinden birini haber vermektedir.

6. Simnânî

Necmüddin Kübrâ'dan çıkan Kübreviyye tarikati silsilesinde Alaüddevle Simnânî (736/1336) önemli bir yer işgal eder. Bundan sonraki satırların kısalığı Simnânî'ye başka yerde tahsis ettiğimiz incelemeyle telafi edilebilecektir. Simnânî, 659/1261'de doğmuştur ve on beş yaşında uşak olarak Moğol hükümdarı Argun'un hizmetine girmiştir. Yirmi dört yaşında Kazvîn önünde Argun'un ordusuyla kamp kurduğu sırada derin bir manevi buhran geçirir. Hükümdardan izin ister ve hayatının geri kalan kısmında kendini tasavvufa verir. Esas olarak o zamandan bu yana mezarının bir hac yeri olmaktan kesilmeyeceği (Tahran'ın iki yüz kilometre kadar doğusunda bulunan) Simnân'da yaşar. Gerek Arapça gerek Farsça kaleme alınmış eserleri çok sayıdadır ve hiçbiri henüz yayımlanmamıştır. Simnânî, Necmüddin Kübrâ'nın sözünü ettiği "nûr insanı fizyolojisi"ni ayrıntılarında derinleştirmiş ve onu, büyük ölçüde kişisel sezgisinin eseri olduğu anlaşılan muhteşem bir kozmogoni ve kozmoloji şeması içine yerleştirmiştir.

Simnânî'nin eserlerinin tepesine belki Necmüddin Dâye Râzî'nin ölümü ile kesintiye uğramış olan eserini tamamladığı Kur'an tefsirini koymamız uygundur. Bu eser, Hıristiyanlık'ta ve Yahudi irfânında ancak az sayıdaki eserin kendisiyle karşılaştırılabileceği Kur'an üzerine bir manevi yorum abidesi, radikal bir bâtınî yorum şaheseridir. Schiller'in sende olan "kaderinin yıldızları"ndan söz edeceği gibi Sim-

nânî de Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an geleneğine ait peygamberlerin her birinden çıkan verileri sırasıyla bu peygamberlerin biriyle tipleştirilen ince fizyoloji merkezlerine geri götürmek üzere "senin varlığının peygamberleri"nden söz eder. İşte peygamberlik kuramının verileri "iç tarih"in bu düzeylerinde okunmalı ve anlaşılmalıdır. Yedi ince merkezden her biri renkli bir ışık veya hale (Adem'den Muhammed'e kadar aşağıdan yukarıya doğru: duman grisi, mavi, kırmızı, beyaz, sarı, açık siyah, zümrüt yeşili) ile belirtilir. Bu mistik antropolojinin ince (latif) organlarının oluşumunun kendisinden çıktığı kozmogoniye gelince, o üç temel noktadan, Öz (varlık), Teklik (hayat) ve Birlik'ten (ışık) hareketle tüm bir metafizik ilkeler sistemini sergiler. Bu kozmogonide ilk tözler (Taht veya Âlem Ruhu, İlk Madde (*Materia prima*), İlk Form (*Forma prima*) ve ilk hakikatler (Işık Kabı veya Muhammedî Kutsal Ruh, Işık Mürekkebi veya Muhammedî Nûr, Kelâm, Akıl vb.) vardır. Sembolik adlar taşıyan bu ilkelerden her biri kademeli bir oranda ince organların meydana gelişinde rol oynar. Simnânî'nin eserinde bundan başka olağanüstü bir manevi günlüğün (*diarium sprituale*) unsurları yanında kendi hayat hikâyesine ilişkin değerli bilgiler serpiştirilmiş bulunur.

7. Ali Hemedânî

Seyyid Ali Hemedânî de (786/1385) Kübreviyye tarikatinin önemli bir simasıdır. Seyyid unvanının gösterdiği gibi (IV. İmam Ali Zeynel Abidin kanalıyla) Peygamber'in ailesinden gelmekteydi ve adının gösterdiği gibi, 714/1314'de doğduğu Hemedânlıydı (eski Ekbatan). On iki yaşında tasavvufa girmiş ve o tarihten itibaren hayatını uzun yolculuklarla geçirmiştir. Daha sonra 1380'de ilk Müslüman hanedanının dördüncü hükümdarı olan Kutbüddin Hindu

yönetiminde bulunan Kasmir'e gelmiştir (Kasmir'de bu hanedan varlığını 1561'e kadar sürdürmüştür). Hemedânî burada Şiî tasavvufunu yaymakla meşgul olarak altı yıl kalmış ve İran'a, (Hind-Afgan sınırında bulunan) Pakli'ye dönüş yolunda iken ölmüştür. Oğlu Mîr Mahmud Hemedânî on iki yıl Kasmir'de kalmış ve babasının manevi eserini sağlamlaştırmıştır. Ali Hemedânî'nin eserleri ve risaleleri, hemen hemen tümü yayımlanmamış olmak üzere, çok sayıdadır.

Burada birkaç satır onun düşüncesinin karakteristik biçimi hakkında bir fikir verebilir. Bu satırlar, hakkındaki bilgimizi onu incelemiş olan Fritz Meier'e borçlu olduğumuz rüya tabiri ile ilgili bir eserin metafizik öncüllerinden alınmıştır. Ali Hemedânî bu eserde varlığın üç tezahür biçiminden söz eder: Mutlak bir biçim, negatif bir biçim ve göreli bir biçim. İnsanlar tarafından algılanamaz olan birinci, Nür suresinde (24-35. ayetler) gizil olarak var olan bir telmihe dayanılarak ve zerdüştçü kozmolojiyle uyum içinde olarak Nûr'un (Işık) kendisine özdeş kılınır. İkinci biçim de insanlar tarafından algılanamaz, çünkü varlık onda zıt kutbuna (antipole), içinde kaybolduğu dereceye ulaşır. Varlığın bu var-olmama derecesi, yani var-olmayan Mutlak Karanlık'a özdeş kılınır. Bu ikisi arasında gündüz, Aydınlık ve Karanlık'ın birbirine karıştığı aydınlık bulunur. Burada insanın görebileceği bir şeyi meydana getirmek üzere onların karşılıklı yoğunluk dereceleri azalmaktadır. Varlığın tezahürü üçlüsünde bu üçüncü biçim, göreli varlık ve Tanrı'nm görünen biçimidir. Böylesine vaat edici bir başlangıç, filozofa Seyyid Ali Hemedânî'nin eserlerinden, bu eserler sonunda yayımlandığında, çok şey bekleme hakkını vermektedir.

Ali Hemedânî'den sonra Necmüddin Kübrâ'nın Kübreviyye tarikatı iki dala ayrılmıştır (bkz. 111. sayfada Zehebîyye).

azmış olduğumuz bu isim uzun zamandan beri Batı'da Fars dilinin en büyük sûfî şairlerinden biri olarak tanınan saygın bir isimdir. O hangi açıdan metafiziği ilgilendirmektedir? Burada anlatmaya çalışacağımız budur. Doğu'da yaygın olarak Mevlânâ veya Mevlevi (üstadımız, dostumuz ve rehberimiz) olarak tanınan Celâlüddin Rûmî, 6 Rebiülevvel 604/30 Eylül 1207'de Orta Asya'da Belh'te doğmuştur. u-karıda babası Bahaüddin Veled'in Necmüddin Kübrâ'nın öğr ncileri arasında olduğuna işaret ettik. Uzun zamandan beri devam eden bir rivayete göre Bahaüddin Veled, Fahrüddin Râzî ile acı verici bir Kelâm tartışmasına girmiş (Daha önce de belirttiğimiz gibi Râzî her yerde biraz bu tartışmaları ya mıştır) ve Râzî'nin koruyucusu Harezm hükümdarı Muhammed İbni Takas'ın emri üzerine 609/1212'de Belh'i terketmek zorunda kalmışır. Ancak işin kötü yanı şudur ki Fahrüddin Râzî belki hiçbir zaman Belh'e gelmemiştir ve 1209 yılında ölmüştür. Öte yandan Moğol tehdidi karşısında bulunan Harezm hükümdarının kafasında Kelâmcılar ile mutasavvıflar arasındaki tartışmalardan bambaşka endişelerin olmuş olması muhtemeldir.

Belh 617/1220'de Moğollar tarafından fethedilmiştir. Ba haüddin ve ailesinin Batı'ya doğru göçü bundan kısa bir süre önce vuku bulmuş ve yukarıda Orta Asya sû leri vesilesiyle sözünü ettiğimiz genel göç hareketi içinde yer almış olmalıdır. Durum ne olursa olsun, göç eden aile kaynakların üzerinde uzlaşma halinde olmadıkları bir tarihte Anadolu'da Konya'ya yerleşmeden önce Bağdat, Şam ve Mekke'de kalmıştır. Saygın bir rivayete göre o zaman küçük bir çocuk olan Celâlüddin'in ileride büyük bir insan olacağını söyleyen Feridüddin Attâr'la karşılaşması, bu göç güzergâhı üzerindeki Nişabur'da vuku bulmuştur (ancak bu rivayeti kabul

etmek için Attâr'ın çok uzun zaman yaşadığını kabul etmek gerekir. Bu ise daha önce de söylediğimiz gibi biraz şüphelidir). Bir başka rivayet Şam'da İbni Arabi'nin genç Celâlüddin'i tasavvufa soktuğunu söylemektedir. Bütün bu hikâyeler tarihî olarak şüpheli olmakla birlikte derin bir sembolik hakikati içlerinde barındırmaktan geri kalmazlar: Onlar sûfîlerin, üç büyük üstadları arasında gördükleri manevi soy ağacı bağına işaret etme değerine sahiptirler. Celâlüddin'in Konya'da İbni Arabi'nin öğrencisi ve damadı Sadrüddin Konyevî ile ilişki içinde olmuş olduğu söylenmektedir. Sadrüddin doğal olarak İbni Arabî ile Celâlüddin Rûmî arasında manevi bağ olmuştur. Babasının 628/1230-1231'de ölümü üzerine Celâlüddin 5 Cemaziyülahir 672/17 Aralık 1273 tarihinde meydana gelen ölümüne kadar Konya'da vaız ve müftü olarak babasının yerine geçmişir.

Bu arada onun manevi hayat hikâyesini yönlendiren büyük olaylar meydana gelir. Bahaüddin'in ölümünden bir yıl sonra Konya'ya vaktiyle babasının öğrencisi olmuş olan Burhânüddin Muhakkik gelir. O, Celâlüddin'e babasının sadece bir vaız ve hukukçu, zâhirî din ilimlerinde bir üstad olmadığını, aynı zamanda derin bir mutasavvıf olmuş olduğunu açıklar. Böylece kendi babasının bir öğrencisi vasıtasıyla, Celâlüddin babasının mistik öğretisine girmiş olur. Bu öğretiden bize dev bir eser kalmıştır: Çoğunlukla metin olarak Kur'an'daki bir ayetten veya bir hadîsten hareket eden ve dinleyicileri tarafından toplanmış, yazıya geçirilmiş olan üç kitaplık (Farsça) bir vaazlar veya öğütler derlemesi. Bu vaazlar çekici oldukları kadar özgün olan mistik bir öğretiyi sergilerler. Biraz estetik temaşa havasına sahip bir havada sürdürülen bir içe bakışın bütün cephelerini geliştirirler. Babanın *Ma'ârif*'inin öğretimini oğulun dev *Mesnevî*'sinin öğretimi ile ayrıntılı olarak karşılaştırmak acil, ancak çok karmaşık bir görevdir.

642/1244-1245'de Konya'ya Şems Tebrîzî adıyla bilinen esrarengiz bir insan gelir. O günden sonra Celâlüddin'in bütün zamanını işgal eden "Temaşa Şâhidi" olacak olan genç ve yakışıklı bir derviştir bu. Celâlüddin, büyük *Dîvân*'ı veya tasavvufi şiirler derlemesini ona ithaf etmekten daha iyisini yapar: Bu dîvânı mahlas olarak onun adıyla (Şems= Güneş) yayımlar. Bundan sonra şüphesiz kıskançlığın doğurduğu saldırılardan bıkmış olan Şems Tebrîzî ortadan kaybolur. Ancak görünmeyen varlığıyla Celâlüddin'in üstadı ve iç rehberi, Necmüddin Kübrâ ve öğrencilerinin sözünü ettikleri "gaib şeyh"i olur. Bu gaib şeyh sûfîlerde, Şiîlerdeki görünmeyen, ama kalplerde var olan İmam'ın yerini tutar. Bu varlığı Celâlüddin'in oğlu Sultan Veled çok güzel mısralarla tasvir etmişir. Öte yandan Şems iki de görünür halef bırakmıştır: Önce Selahüddin Zerkub ve onun ölümünden sonra *Mesnevi-i Mevlevi*'nin ilham vericisi olan Hüsamüddin Hasan.

Sûfîlerin Farsça *Kur'an* (*Kur'an-ı Farsi*) diye adlandırmaktan hoşlandıkları bu Farsça büyük mistik rapsodi, birkaç satırda özetlenemez. Ünlü başlangıcı, doğduğu topraktan kopartılmış ve yerine dönmeyi arzulayan neyin şikayeti, onun temel havası hakkında bir fikir vermektedir. Rapsodi, daha sonra, yirmi altı binden fazla beyit içeren altı kitapta ruhun gizli destanım ifade eden uzun bir sembolik hikâyeler dizisini birbirine bağlar. Bu saf tasavvufi aşk öğretisini filozofların akılsal yöntemleri karşısına koymak bir gelenektir. Gerçekten de *Mesnevi* filozoflara karşı birden fazla şiddetli saldırıyı içermektedir. Ancak hangi filozoflara karşı?

Mesnevi, filozofları diyalektik ve mantığa olan köleliklerinden, manevi hakikatleri görme konusundaki yeteneksizliklerinden ötürü kınar. Onlarda Toprak, Ateş, Su'yun ilan ettikleri şeyi anlamak için gerekli olan duyusal-üstünün duygusu yoktur. Onlar bugünün deyimi ile

"teknokratlar"dır. Onların alet ve kanıtlara ihtiyaçları vardır. Canlı hayalgücü öğretileri yoktur. Bununla ilgili olan her şeyi, hayalî görüntüler olarak görürler. Bundan dolayı cennet özlemi ve arzusu içinde olanlar, filozofların ve felsefenin zararlarından kaçınırlar.

Şimdi Mollâ Sadrâ, bâtınînin kendisini saf mümine akılcı ilâhiyatçıya olduğundan çok daha yakın hissettiğini söyleyecektir ve Celâlüddin'in filozoflara yöneltiği bütün eleştirileri, işrâkî şeyhi Sühreverdi daha önce hemen hemen dile getirmiştir. *Ceberse*'de gördüğü rüyadaki görüşmeleri esnasında Aristoteles'e sûfîlerin "gerçek anlamın filozofları" olduklarını söyletmemiş miydi? Ancak arada şüphesiz şu fark vardır ki Sühreverdi, öğrencisinin bir defa tasavvufi hayata girdikten sonra artık yolunu kaybetmemesi için bir sınav olarak Aristotelesçilerin tüm öğretilerinden geçmelerini ister. O halde felsefe ile metafizik arasında kesin bir ayrım yapmak gerekir. Bilinemezci bir felsefe olabilir, ama bilinemezci bir metafizik olamaz. Tasavvuf bir felsefe değildir, ama bir tasavvuf metafiziği vardır. Zaten işrâkî filozoflar, nasıl aralarındaki farklara rağmen bir İbni Arabi veya Celâlüddin'e karşı çıkmamışlarsa, *Mesnevî*'nin felsefe düşmanlığından da hiçbir zaman rahatsız olmamışlardır. Tâ XIX. yüzyılda Mollâ Hâdî Sebzevârî derin bir işrâkî teosof olarak *Mesnevi* üzerine sûfîlerin kendileri tarafından yapılmış olan sayısız şerhlerin yanında gururla yer alan geniş bir şerh yapacaktır. Nihayet bugün sembolik formlar fenomenolojisi, hayal gücü metafiziği vb. dediğimiz şeyler, R. A. Nicholson'un yaptığı tam İngilizce çeviri sayesinde İranlı olmayan birinin de kolayca ulaşabileceği *Mesnevi*'de sayısız malzeme bulmaktadır.

Celâlüddin Rûmî nesir tarzında eserler de bırakmıştır (mektuplar, vaazler, *Fihi ma Fih* adlı sohbetler, vaizler [*Logia*] derlemesi). Hüsamüddin 684/1285-1286'daki ölümüne kadar Mevlânâ'mn halefi olmuştur. O zaman daha ön-

ce Mevlânâ'nın doğrudan halefi olmayı reddetmiş olan oğlu Sultan Veled (ölümü 712/1312-1313) Mevlevi tarikatinin şeyhi olmuştur. Sultan Veled sistemli bir örgütleme ve propaganda faaliyetinde bulunmuş, üçlü bir *Mesnevi* ve dedesi tarzında bir *Ma'ârif* derlemesi kaleme almıştır. Onunla Türkiye'de ve Türkiye dışındaki Mevlevi tarikatinin uzun hikâyesi başlamaktadır.

9. Mahmud Şebisterî ve Şemsüddin Lâhîcî

Azerbaycan'ın büyük sûfî şeyhlerinden biri olan Mahmud Şebisterî İran irfân tarihinin önde gelen bir şahsiyetidir. 687/1288'de Tebriz yakınında Şebister'da doğan Şebisterî, esas olarak moğol hükümdarlarının yönetiminde sayısız bilgin ve yüksek şahsiyetlerin bir buluşma yeri olan Azerbaycan'ın başkenti olan Tebriz'de yaşamıştır. Çok yolculuk yapmış, çok sayıda ârifle görüşmüş veya mektuplaşmıştır. 720/1320-1321'de henüz gençliğinin baharında iken otuz üç yaşında yine Tebriz'de ölmüştür.

Gerek nesir, gerek şiir olarak birçok eser bırakmıştır. Özellikle *Sırların Gülbahçesi* (*Gülşen-i Râz*) adlı mesnevisiyle tanınmıştır. Bu eserde o Mîr Hüseynî Sâdât Herevî'nin mistik teosofi (*irfân*) ve manevi yol (*sülûk*) hakkında kendisine sormuş olduğu on yedi soruya cevap verir. Aşağı yukarı bin beyit içeren bu şiir, tasavvufun bütün büyük temalarını (mistik arayış ve nesnesi, Kâmil İnsan, öğle zamanı, Sinâ, Simurg ve Kaf Dağı sembolleri, Araf, ara dünya, kozmik Kur'an, İlâhî İsimlerin yedi İmam'ı, kendinde yolculuk vb.) ele alır. Kuşaklar boyu okunmuş, yeniden okunmuş, üzerinde düşünülmüş olan bu şiir, İranlı mutasavvıfların bir çeşit el kitabı (*vade-vacuum*) olmuştur. Ancak o "kapalı dil"le yazılmıştır ve telmihleri, şerhlerin yardımı olmaksızın hemen hemen anlaşılamaz. Bu şerhler ise yirmi civa-

rındadır. Onlar arasında gerek İsmailîler, gerekse Şiîler sivrilmektedir.

Tüm bu şerhler içinde tasavvuf metafiziğinin gerçek sistematik geniş özeti olan Şemsüddin Muhammed Gîlânî Lâhîcî'ninki önem bakımından öne çıkmaktadır. Yukarıda Ali Hemedânî'den sonra *Kübreviyye* tarikatinin iki dala ayrıldığını söylemiştik. *Gülşen-i Raz*'ın *Zehebîyye*'ye mensup olan şerhçileri de vardır. Şemsüddin, *Nûrbahşiyye* dalına mensuptu. Adının gösterdiği gibi Hazar Denizi kıyısında bir eyaletin güney-doğusunda yer alan Gilân'ın küçük bir şehri olan Lâhîcânlı idi. Ünlü Seyyid Muhammed Nûrbahş'ın (869/1464-1465; Nûrbahş, "ışık bahşeden" anlamına gelir) öğrencisi olmuştur. Nûrbahş'ın ölümünden sonra onun kendisinden daha meşhur halefi olmuştur. Şirâz'a yerleşmiş, burada *Nûriye* Hangâh'ında (bu kez sûfî dergâhına verilen bir ışık sıfatı daha) kalmıştır. Burada 912/1506-1507'de ölmüştür. 904/1498 - 911/1505 yılları arasında bir tarihte ölmüş olan) filozof, matematikçi ve astronom Meybudî Gâzî Mîr Hüseyin, Şemsüddin'in dört yüksek metafizik mevkiye (*nâsût, lâhût, melekût, ceberût*) aşina biri olduğunu söylemektedir. Sadrüddin Deştekî ve Celal Devvânî (bkz. 134-135) gibi diğer filozoflar da ona benzeri övgüler dizmektedirler. *Gülşen-i Raz* şerhi, daha önce dediğimiz gibi, bir sistematik geniş özet özelliği taşıyan Fars dilinde kaleme alınmış hacimli ve yoğun bir eserdir. Eser, *Sırların Gülbahçesi'nin Şerhiyle Mucizevi Tedavinin Anahtarları (Mefatihü'l İ'caz fi Şerh-i Gülşen-i Raz)* adını taşımaktadır. Yazar bundan başka remil falı (geomancie) ile ilgili bir eserle beş bin civarında beyit içeren bir tasavvufi şiirler *Dîvân*'ı bırakmıştır.

Şemsüddin Lâhîcî her zaman siyah elbiseler giymekteydi. Şâh İsmail bunun sebebini sorduğunda ona Kerbela faciasına ve ebediyete kadar Şiî gönüllerinde sürecek olan mateme

atıfta bulunarak verdiği cevap, Lâhîcî'nin Necmüddin Kübrâ okulunun renkler metafiziği çizgisinde yer alan bir renkler sembolizmi duygusunu gösterir. "Siyah Nûr" (Nûr-ı siyah) teması, Lâhîcî'nin şerhinde önemli bir rol oynar ve sonuçları çok ilerilere gider. Necmüddin Daye Râzî'nin işaret ettiği gibi bu şekilde belirtilen zıtların buluşması (*coincidentia oppositorum*), zerdüştçü Mazdeizm'in bir anısı olarak, Işık ve Karanlık'ın ta başlangıçtan itibaren ve eşzamanlı olarak ortaya konduğunu, Karanlık'ın dolaylı ve türemiş bir yaratımın sonucu olarak varlığa gelmediğini haber verir. Bu durumda kaynak olma önceliğini bazan öze, bazan varlığa veren klasik varlık metafiziği aşılmış olmaktadır. Böylece Şeyh Ahmed Ahsâ'î'nin metafiziği, varlık ve özün ta başlangıçtan beri (*ab initio*) eşzamanlı olarak var olduğunu ortaya koyacaktır. Ancak Mollâ Hâdî Sebzevârî de bunu şiddetle reddedecektir. Burada da tasavvuf metafiziği büyük problemlerin merkezinde bulunmaktadır.

10. Abdülkerim Gîlî

Bu çok önemli mistik teosofun hayat hikâyesi ile ilgili bugüne kadar çok az şey biliyoruz. Abdülkerim Gîlî veya Gîlânî adı (Cîlî, Cîlânî bu adın Arapçalaşmış şekilleridir) ailenin kökünün İran'ın Gîlân eyaleti (yukarıda Şemsüddin Lâhîcî'de olduğu gibi) olduğunu göstermektedir. Bu ad, aynı zamanda onun sûfî kâdirî tarikatinin kurucusu Abdülkâdir Gîlî veya Gîlânî'nin (Geylani. Ölümü 560/1164-1165 veya 562/1166-1167) soyundan geldiğini hatırlatmaktadır. Abdülkerim ondan "Şeyhimiz" diye söz etmektedir ki bu da kendisinin bu tarikate mensup olduğunu gösterir gibidir. Bizzat kendisi Yemen'de doğrudan şeyhi Şerefüddin İsmail Cebertî ile birlikte yaşadığını ve Hindistan'a yolculuk ettiğini söylemektedir. 805/1403'de bu dünyayı terketmiş görün-

mektedir. Henüz yayımlanmamış (yayın ve inceleme safhasında) yirmi tane kadar eser bırakmışur. Eserlerinden birçoğu da kaybolmuş olmalıdır. Büyük eserlerinden biri olan *En Büyük Kanun (el-Namusu'l-Azam)* kırk kitaptan oluşmuş olmalıdır. Ancak günümüze on tane kadarı kalmış görünmektedir (tabii eğer bu eseri bitirebilmişse). Bugüne kadar şöhretini meydana getirmiş olan eserinin adı ise *Kamil lnsan'dır (Kitabu-lnsanü'l-Kamil).* Bu eserin 80 sene kadar önce hicri 1304'de Kahire'de yapılmış vasat bir baskısı vardır.

Kamil insan *(anthropos teleios)* bir ayna gibi sadece doğanın güçlerini değil, ilahi güçleri de yansıtır. Bu ayna *(speculum)* "nazari" teosofinin yeridir. Bu bağlamda haklı olarak Philon'un "cins insan'.ı *(anthropos genikos)* zikredilmiştir *"en yüce cins"(summus genikos)* olarak göksel insan, "en yüce tür" *(summa species)* olarak bu dünyadaki insan). Gili, Ibni Arabi'nin teomonizmini *(vahdeti vucud)* savunur. İsimler ve Sı f tların kendisine ait olduğu tek Öz iki görünüş arz eder: Ilahi Varlık *(Hak)* olan Saf Varlık ve yaratılmış varlıklar dünyası *(halk)* olan var olmayanla birlikte bulunan varlık. Saf Öz ancak tecellileri sürecinde sı f tlara bürünür. Bu açıdan Öz ile Sı f tlar arasında bir farklılaşma vardır. Bununla birlikte neticede her ikisi su ile buz gibi tek bir şeydirler. Fenomenal dünya burada tecelli eden dünyadır. Dolayısıyla o kesinlikle bir hayal değildir. Gerçekten vardır, çünkü tecellidir, Mutlak'ın diğer yüzüdür. Bu bakımdan Öz ile Sı f tlar arasında gerçek bir f rklılık yoktur. Varlık düşünceye özdeştir. Ibni Arabi ile aynı görüşü paylaşarak Gili şöyle yazabilir: "Biz, kendileriyle Tann'yı tasvir ettiğimiz Sıfatların kendileriyiz (Şii imamlar hadislerinde şöyle derler: "Biz isimler, Sı f tlanz". Böylece onlar nazari teoso f ye imamcı temelini sağlarlar). Kamil insan, kozmik düşünce, bütün sıfatların kendisinde birleştikleri mikrokozmostur. Mutlak onda kendi kendisinin bilincine varır. Ilahi

q A ? A Y ‰ [illegible] o q A l [illegible] ¥ Y. [illegible]
_ O [illegible] o 9 c • c – X A [illegible] c [illegible]
@ O Y [illegible] A ? A [illegible] Y 9 l • c [illegible]
• O c [illegible] g [illegible] A ? A [illegible] o [illegible]
_ O [illegible] k ‰ A [illegible] @ [illegible] A [illegible]
h Y y [illegible] A • [illegible] A' @ [illegible] X 9 [illegible] c _ – A
* A Y : _ • A [illegible] A [illegible] 9 _ [illegible] A c [illegible]
* : _ O [illegible] 9 c [illegible] • k –

y [illegible] h [illegible] _ Y' [illegible] K 9 _ = [illegible] 9 c 9
Y 9 c [illegible] ' • l O [illegible] X "
9 d [illegible] R „ K O [illegible] = [illegible] X
0 A • K 9 _ = A l ! 6 C n } [illegible] A _ 9 [illegible] A [illegible] ? A
X [illegible] l X [illegible] A c [illegible] • [illegible]
_ ' c @ [illegible] • [illegible] Y 9 k • [illegible] ? O [illegible] X 9
O Y : M O • 9 [illegible] A c [illegible] 9 [illegible] X q " k
9 k 9 @ [illegible] – 7 y M 9 c c 9 c • c – * [illegible]
„ 9 k R [illegible] k @ [illegible] 9 k Y 9 [illegible] \ S c O c
c • [illegible] 9 • [illegible] : c [illegible] @ [illegible]
o A _ = h Y [illegible] M [illegible] A o q [illegible] 9 A „ – '
@ 9 [illegible] ^ 9 [illegible] 9 J „ O [illegible] = 9 c ? "
y „ y [illegible] l K [illegible] o 9 k A q [illegible] c [illegible]
@ ‹ [illegible] „ • l " c – K Š l ‹ c _ A [illegible]
= ‹ • [illegible] Y [illegible] A 9 [illegible] Y
@ [illegible] A l \ [illegible] = y [illegible] A c „ A k [illegible] Y A
h l q 9 @ [illegible] 9 [illegible] @ ' l = [illegible] \ ' Y ' [illegible] A [illegible] Y A c
K Š „ Y A c A [illegible] _ 9 [illegible] Y 9 [illegible] l y _ y [illegible]
= A „ A m Y [illegible] X [illegible] l' Y " [illegible] A c [illegible] X A c (

–T b A r z [illegible] A [illegible] < c U –

y [illegible] o [illegible] @ [illegible] Y @ [illegible] 9 c " [illegible] o 9 • • [illegible]
k O M O c @ A c – [illegible] _ [illegible] c – A q y [illegible]
3 W _ 9, y [illegible] M 9 _ _ A @ – # : X O l A – K – A K [illegible]

Seyyidler ailesinde 730/1329-1330'da doğmuştur. Yedi yıl kaldığı ve Şeyh Abdullah el-Yafi'i'nin (768 1366-1367) belli başlı öğrencilerinden biri olduğu Mekke'ye hac ziyaretinde bulunduğunda yirmi dört yaşındaydı. Sırasıyla Semerkant, Herat ve Yezd'de yaşamıştır. Timurlenk'in oğlu Şahruh'un ihsan ve himayesinden yararlanmış ve sonunda hayatının son yıllarını geçirdiği ve öğrencilerinin akın ettiği Iran'ın güney doğusunda yer alan Kirman yakınlarındaki Mahan'a yerleşmiştir. Burada yüz yaşım geçmiş olarak 22 Recep 834/5- Nisan 143l'de ölmüştür. Bazı kaynakların ölüm tarihi olarak 820/14i7-834/1431 yıllan arasını verdikleri de bir gerçektir. Bir tasavvufi şiirler Divan'ı dışında toplam olarak bin say f civarında yüz kadar eser bırakmıştır. Henüz baskı safhasında olduklarından bu eserler üzerine bir sentez taslağı için zorunlu olan yöntemsel bir sınıflandırmayı bile verememekteyiz.

Bu eserler her zaman (bir Kur'an ayeti, Imamlar'dan bir hadis, tbni Arabi'nin bir pasajı etrafında) mistik teoso f de yaygın bir temayı ele alırlar ve tercihen (XII. Imam, Kutsal Imamlar'ı kutsallaştıran ve peygamberliğin hatmi yönünü i f de eden içten sevgi olarak velayet gibi) Oniki Imam Şiiliği ile ilgili bir motifi işlerler. "Velayetin hatmi yüzü, mutlak Gizlilik (*Absconditum*) olan Özsel Birlik'i içerir. Bilgilerin çokluğu ise ezeli ilk ö r ekler (hecceites) seviyesidir. Çünkü ezeli-ebedi olarak Tezahür eden, çokluğa bürünür. Ezeli ilk ö r ekler Ila h İsimlerin bilgi seviyesindeki formlarıdır. Çünkü Ilahi isimlerin ve Sı f tların tecellisi, kendilerine mahsus özellikleri bakımından, İsimlerin çoğalmasını gerektirir."

Mahan bugün Iran tasavvufunun sayısız hacı tarafından idare edilen bir mabedidir. Ni'metullah, dervişlerin Şahı olarak yüceltilmektedir. Onun adı "Şah Ni'metullah Veli"dir. Ileride bu sı f tın onun tarikatinde, günümüzde Iran'da var olan Şii tarikatlerinin çoğunluğunun bağlı ol-

duğu Ni'metullah tarikatinde yayılacağını göreceğiz. (Diğer tarikatlerin bağlı olduğu ise Zehebî tarikatidir.)

12. Hurûfiler ve Bektaşiler

Burada hurûfi okuluna, yani "harflerin felsefi ilmi"ni uygulayan insanlara ancak birkaç satırla işaret edebilmekten ötürü üzgünüz. Bu ilmin, kavram ve yöntemleri Yahudi Kabbala'nınkilerin aynı olan bir metafizik cebir olduğunu söyleyebiliriz. Aslında bu felsefi harfler ilmi tâ başlangıçtan itibaren mevcuttur. Gelenek onun İslâm'da ortaya çıkışını VI. İmam Cafer el-Sadık'a bağlamaktadır. Kuşaktan kuşağa mistik teosoflarımızın çoğunluğunda onun izlerine rastlanmaktadır. Ancak hurûfî okulundan veya hurûfî mezhebinden söz edildiğinde kastedilen, kaynağını Timurlenk'in 804/1401-1402'de idam ettirdiği Esterâbâdlı Fazlullah'a borçlu olan özel okuldur. Fazlullah'ın öğretisi varlık derecelerinin tepesine varlığın ve var olanların mahrem, bâtınî temeli olarak Kelâm derecesini yerleştirir. Bu bâtınî yüzün ortaya çıkması için Kelâm'm telaffuz edilmesi ve bunun için de bir "çatışma" gerekir. Fakat bu temel telaffuz olayının kaynağı, şeylerin ve çatışan varlıkların dışında değildir, o içerden, varlıklar ve şeylerin bâtmî yüzünden çıkar.

Kurumlaşmış bir okul olarak hurûfî mezhebi çabucak ortadan kalkmış görünmektedir. O İran'dan bektaşi dervişlerinin temsilcileri ve öğretilerinin savunucuları olacağı Türkiye'ye geçmiştir. Bektaşi tarikatinin kaynağı Hacı Bektaş'tır (738/1337-1338) ve acımasız zulümlere rağmen bu tarikatin eski Türkiye'nin manevi ve kültürel hayatındaki rolü, bu yüzyılın otuzlu yıllarına kadar gerçekten büyük olmuştur. Ancak bu tarikat, öğretilerinin incelenmesini kolaylaştırmayan sıkı bir bâtınîliğe riayet etmiştir. Bu bâtınîlikte Yeni-Platonculuğun güçlü izleri yanında şeyler hakkında temelde

Oniki İmamcı bir anlayışla karşılaşılmaktadır. İnsan fizyonomisinin çizgilerinin sembolik incelenmesiyle hat sanatının en şaşırtıcı ürünleri arasında kurdukları bağlantı özel olarak zikredilmelidir. Burada da sembolik formlar fenomenolojisi için tükenmez bir maden kendini göstermektedir.

13. Câmî

817/1414'de Câm'da doğan ve büyük yolculuklardan (Meşhed ve Mekke'ye iki hac yolculuğu, Bağdat, Şam ve Tebriz'de kalış) 898/1492'de hayatının sona ereceği Herat'a yerleşen Horasanlı bir İranlı olan Mollâ Nurüddin Abdurrahman Câmî'nin eserinin bize takdim ettiği yine sembolik formlardır. "Câmî, İran'ın ortaya koyduğu en dikkate değer dehâlârdan biri idi; çünkü o aynı zamanda büyük bir şair, büyük bir bilgin ve mutasavvıftı" (E. G. Browne). Nakşibendî sûfî tarikatine mensuptu. Şeyhi, bu tarikatin kurucusu olan Hoca Bahaüddin Nakşibend'in (790/1388) öğrencisi ve halefi olmuş olan şeyh Sa'düddin Muhammed Kaşgarî idi.

Câmî'nin eserinin bütünü tasavvuf metafiziğini ilgilendirmektedir. Nesir şeklinde yazılmış büyük kitapları vardır. Bunlar arasında (698/1289 civarında ölmüş olan) ünlü Fahrüddin 'İrâkî'nin Konya'da dinlemiş olduğu Sadrüddin Konyevî'nin (bkz. s. 85) dersleri vesilesiyle kaleme almış olduğu küçük kitabı *Parıltılar (Lema'at)* üzerine yazdığı bir şerh bulunmaktadır. 'İrâkî, şöhret kaygısı olmayan, sadece ebedi güzelliğin aynası olarak insan güzelliği ile ilgilenen tipik bir gezgin dervişti (kalender). Bundan başka Câmî büyük bir mutasavvıflar biyografisi (*Nefahatü'l-Üns=İlâhî Yakınlığın Nefesleri*) kaleme almıştır. Küçük eserler külliyatı (*opera minora*) İbni Arabi ve Sadrüddin Konyevî'ye ilişkin şerhler içerir. Eserlerinin yayınları ve hakkında yapılmış incelemeler olmadığından onunla ilgili bütünsel bir açıklama tas-

lağına girişmek zordur. Şiirsel eseri esas olarak bir "Yediler Bilimi"ni *(Heft Oreng=Yedi Taht* veya *Renk)* içine alır. Onu teşkil eden yedi andan özellikle burada üç mistik destanı, *Yusuf ile Züleyha*, *Mecnun ile Leyla* (İran tasavvuf destanının Tristan ve İsolde'u) ve *Salaman ile Absal'ı* zikretmek gerekir. Bu sonuncu sembolik hikâyenin iki versiyonu vardır: Onlardan biri İbni Sina'nınki ile Nâsırüddin Tûsî'nin bir özetinden bildiğimizdir. Diğer versiyon, hermesçi kaynaklıdır. Câmî'nin uzun bir şiir olarak düzenlediği, İbni Sinacı değil, hermesçi versiyondur.

14. Hüseyin Kâşifî

Hüseyin Vâ'iz Kâşifî (910/1504-1505) zamanının büyük İranlı vaizi ve mutasavvıfı olmuştur. Mistik teosofinin çeşitli sorunları ile ilgili otuza yakın eser bırakmıştır. Ayrıca büyük bir tasavvufi Kur'an tefsiri, peygamberlerin ve İmamların uğradıkları zulümleri, özellikle Kerbela faciasını yorumlayan bir *Şehitler Bahçesi* veya *Şehitlere Ağıt (Ravzatü'ş-Şüheda)* vardır. Öte yandan İran dehasının ahlâktan ziyade metafizikte ve tasavvufta mükemmelliğe ulaşmış olmasına karşılık geçen yüzyılda batılı şarkiyatçılar özellikle Hüseyin Kâşifî tarafından yazılmış olan ve aynı türün diğer iki örneğini, yani sırasıyla Nâsırüddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî'si* ve Celâluddin Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî'sini* izleyen pratik felsefe ansiklopedisi *Ahlâk-ı Muhsinî ile* ilgilenmişlerdir.

Bununla birlikte eğer burada Kâşifî'yi zikrediyorsak, bunu özellikle büyük bir eserinden, *Fütüvvet-name'sinden* dolayı yapıyoruz. O bu eserde Ömer Sühreverdi'nin eseri vesilesiyle işaret ettiğimiz bir temayı, manevi yiğitlik ve dostluk demek olan *fütüvveti* ele alır. İslâm toplumuna has olan bu fenomeni anlamak için geleneğin sahip olduğu verilerin bütününü özetler. *Fütüvvet* düşüncesi, özü itibariyle, Şiîliğin

tasarladığı biçimde peygamberlik misyonu ile Oniki İmamcı karizma arasındaki ilişkiye bağlı bir şey (peygamberliğin bâtınî yüzü olarak *velâyet*) olarak ortaya çıkar. Bu açıdan *fütüvvet*, Hz. Adem'in oğlu ve İmam'ı, "ilk sûfî" olan Şit'le başlamıştır. Şit'in şahsında *fütüvvet* henüz *tarikat*ten, yani mistik yoldan veya tasavvuftan farklılaşmamıştır (burada Şit'in irfâncılardaki rolü, hermesçilerin Agathodaimon'una özdeş kılınması düşünülürse, uzak yankıların varlığı farkedilecektir). İnsanların artık tasavvuf hırkasını taşımaya güçleri yetmediğinde fütüvveti tasavvuftan ayrı bir şey olarak ortaya koyan Hz. İbrahim olmuştur. Hz. İbrahim'in şahsında peygamberlik misyonu artık bir yiğitlik hizmetine dönüşmüştür. Peygamberlik dairesiyle *velâyet* dairesini yeniden birleştiren *fütüvvet*, hikmet-tarihin dönemlerini belirler. Peygamberlik dairesinin başlangıcında Hz. Adem bulunur, kutbu Hz. İbrahim'dir. Bu daireyi kapatan mühür ise Hz. Muhammed'dir. Fütüvvet dairesinin başında bulunan Hz. İbrahim, kutbu I. İmam, mührü Yeniden Diriliş'in İmam'ı, halen gaib olan Beklenen İmam XII. İmam'dır. Fütüvvetin bütün Kitap Ehli olan toplumlarda üyeleri olduğundan Hz. İbrahim, bâtınî evrenselciliği (oecuménisme) İbrahimî geleneğin üç dalını birleştiren bir manevi yiğitliğin babasıdır (*ebu'l-fityan*).

15. Abdülgâni Nâblûsî

1143/1731'de Şam'da ölmüş Suriyeli bir teosof ve mutasavvıf olan Abdülgâni Nâblûsî (yani Samariye'de Nâbluslu) İbni Arabi çizgisinde üretken bir yazar olmuştur (büyük ebatta iki koca ciltten oluşan mükemmel bir *Fûsûs* şerhi bırakmıştır). Eseri en çeşitli temaları ele alan yüzden az sayıda olmayan başlık içerir (İbnü'l-Ferid'in tasavvufi Ode'ları üzerine şerhi ünlüdür). Aynı zamanda iki tarikate, mevlevî ve

nakşibendî tarikatlarine mensuptu. İbni Arabi'nin öğrencisi olarak başarılı bir şekilde yapılması için iyi bir felsefi formasyon gerektiren teomonizm (*vahdeti vücud*) meselesini ele almak zorunda kalmıştır.

Nâblûsî bu konuda şu açıklamayı vermektedir: Bu aşkın birlik, zorunlu olmayan varlığın (*halk*, yaratım) Zorunlu Varlık'tan (*Hak*, ilâhî Varlık) kesinlikle bağımsız olmadığı ve O'nun varlığının dışında olamayacağı anlamına gelmektedir. Evet, onlar birbirlerinden ayrıdırlar, ancak her ikisinin kendisiyle var olduğu varlık, tektir. Çünkü Zorunlu Varlık'm varlığı özünün aynıdır. Oysa bir başlangıcı olan, varlığa gelen varlık, Zorunlu Varlık'ın özünün aynı olan bu varlıkla var olur. Ancak nasıl ki Zorunlu Varlık, başlangıcı olan varlığın özünün aynı değilse, aynı şekilde bu başlangıcı olan varlığın varlığı Zorunlu Varlık'm özünün aynı değildir. Bir ve aynı olan "var olmak", Zorunlu Varlık'a özü gereği aittir, zorunlu olmayan varlığa ise Zorunlu Varlık'la aittir. Birincide o koşulsuz, tektir; ikincide ise koşulludur. Gerek Nâblûsî'nin eserlerinin tam bir baskısı, gerekse onun hakkında bütünsel bir inceleme temenniye şayandır.

Aynı dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ragıp Paşa'nın (1176/1763) eserine işaret edelim: "1756'dan 1763'e kadar sadrâzamlık yapmış ve güzel bir kütüphanenin sahibi olan Ragıp Paşa, İslâm kültürünün belli başlı problemleri üzerine ilginç görüşler içeren bir eser bırakmıştır" (L. Massignon).

16. Nûr Ali Şâh ve XVIII. Yüzyılın Sonunda Tasavvufun Yenilenmesi

Daha önce başka bir yerde eksiksiz Şiîliği savunan bâtınîlere şer'i ve zâhirî dinle yetinen dindaşlarına karşı sıkı bir gizlilik disiplini uygulama görevini yükleme konusunda-

ki çelişik duruma işaret etmiştik. Bu disiplin herhangi bir sûfî tarikatin dışında uygulandığında belki daha da etkilidir, çünkü burada her türlü dış işaret de ortadan kalkar. Ayrıca adında (Safiyüddin Erdebilî) sûfî kaynağının izlerini taşıyan safevî hanedanının başlangıcından itibaren öyle bir politik bulaşma ve bu bulaşma ile birlikte de tasavvuf zihniyetinde ve âdetlerinde öyle bir gevşeme ortaya çıktı ki bunun sonucunda tasavvuf ve sûfî kelimeleri artık şüpheli hale geldiler ve bu tarihten itibaren onların yerine *irfân* (mistik teosofi) ve *'urefa* (mistik teosoflar) kelimeleri tercih edildi. Böylece iç hayatında bir sûfî olan büyük filozof Mollâ Sadrâ tüm bir gevşek ahlâklı ve cahil sûfî grubuna karşı bir kitap yazmak zorunda kaldı. Bundan başka daha önce işaret ettiğimiz durumu da göz önüne almak gerekir: Bir Şiî mutasavvıfı herhangi bir kurumlaşmış sûfî tarikate katılmak zorunda kalmaksızın Aziz İmamlar'ın eksiksiz öğretisini takip etmesi ve benimsemesi olayının kendisiyle zaten tasavvuf yoluna girmiş olduğu duygusuna sahiptir. Bu bakımdan bireyden bireye, dudaktan kulağa aktarılan tarikatler olabilir. Bunlar ne maddi bir iz, ne belge bırakmışlardır. Kısaca bu bölümde zikredeceğimiz kişiler sayesinde tüm bir felsefi ve manevi hayat varlığını sürdürürken, öte yandan safevî dönemi sonunda İran tasavvufu kurumlaşmış bütün tarikatlerin zayıflaması ve çözülmesi ile kendini gösteren bir gerileme içine girmişti. Bu dönemde artık sadece Meşhed'de nûrbahşî tarikatine mensup birkaç sûfî ile Şirâz'da zehebî tarikatine ait bazıları ortada kalmıştı

İşte bu ortamda Hindistanlı bir *ni'metullahî* sûfîsi veya dervişi olan Ma'sum Ali deniz yönünden Fars (İran'da bir eyalet) kıyılarına yaklaşır ve 1190/1776-1193/1779 arası bir tarihte ailesi ile Şirâz'a yerleşir. O İran'da *ni'metullahî* tarikatini yenilemek üzere hocası şeyh Şâh Ali Rıza Dikkanî tarafından Hindistan'dan görevli olarak gönderilmiştir. Bu

ni'metullahi tarikati şüphesiz adım Ni'metullah Veli'den (bkz. s. 101) alır, ancak Ma'ruf Kerhi (200/815-816) yoluyla köklerini Şiiler'in VIII. Imam'ma, İmam Ali Rıza'ya (203/ 818) geri götürebilir. Ma'sum Ali-Şah manevi yenileme görevini başarıyla yerine getirir. Burada karşımıza yeni: den Iran tasavvu f tarihinde önemli bir sima çıkmaktadır: Nur Ali-Şah.

İs f han'da 1170/1756-1757 veya I I 7 2 I 759'da doğmuş olan Nur Ali-Şah, Feyz Ali-Şah'm (Mirza Abdül-Hüseyin) oğluydu. Feyz Ali-Şah'm kendisi ise orta çölün kuzey doğusunda bir vaha olan Tebesli İmam Cuma Molla Muhammed-Ali'dir. Ma'sum Ali'nin gelişinin yaratmış olduğu yenilemenin yankılan İs f han'a kadar ulaşır ve baba-oğul birlikte Şiraz'a gitmeye karar verirler. Orada Ma'sum Ali-Şah'm tarikatine intisap ederek birbirlerinin manevi kardeşi olurlar. Onlarla ilgili anlatılanlardan yakışıklılığı ile meşhur olan Nur Ali-Şah'ın kişiliğinin büyüleyici olduğu anlaşılmaktadır. Maalesef öğrencilerin şevk ve sadakatini so f dindarların ve zahir ehlinin ateşli kinleri dengelemiştir. Nur Ali-Şah 1212/I 797-I 798'de kırk yaşları cıvannda ölür ve Musul'a gömülür. Onun Revnak Ali-Şah'm kızkardeşi olup manevi ve şiirsel yeteneklere sahip ve kendisi de Hayyati mahlası ile bir Şiir Divanı kaleme almış olan bir hanımla evlenmiş olduğunu da zikredelim.

Nur Ali-Şah'm eseri on kadar kitabı içerir. Bunlar arasında yeni baskısında küçük ebat t bin iki y z sayfa tutan *Mistik Buluşma Cenneti (Cennetü'I-Visal)* adlı büyük Farsça rapsodisi özel olarak sivrilmektedir. Bu anıtsal eserde tasavvuf teosofisi ve tecrübi mistisizminin büyük temaları bir araya toplanmış ve tamamen yazara (veya yazarlara) özgü bir tarzda ele alınmıştır. Eser (cennetin "sekiz kapısı"mn sembolleri olan) sekiz kitaptan oluşacaktı. Ancak eksik kalmıştır. Nur Ali-Şah daha üçüncü kitabı bitiremeden ölmüştür.

Kayın biraderi ve halefi olan Revnak Ali-Şâh (ölümü 1225/1810 veya 1230/1814-1815) eseri devam ettirmiş, üçüncü kitabı tamamlamış ve dördüncü ve beşinci kitapları kaleme almıştır. Nizam Ali-Şâh Kirmânî de (1242/1826-1827) kendi payına altıncı ve yedinci kitapları yazmıştır. Tarikatın bazı üyeleri çok üretken yazarlar olmuşlardır. Muzaffer Ali-Şâh diğerleri yanında (1215/1800-1801, Kirmanşâh'ta) içinde İbni Arabi'nin ve irfânla en fazla yüklü Şiî hadîslerinin öğretilerinin birbirleriyle birleştikleri *Denizlerin Kavuştuğu Yer (Mecme'ü'l-Bihar)* adlı bir kitap, *Felsefe Taşı (Kibriti'l-Ehmer), Mistik Sırlar Denizi (Bahr'ül-Esrar)* vb. adlı kitaplar yazmıştır. O Kirman'da bir halk ayaklanmasında (1206/ 1791-1792) tasavvuf şehidi olarak hayatını kaybeden Müştak Ali-Şâh'm öğrencisi olmuştur.

XIX. yüzyılın ilk yarısında Şirâz'da yerleşmiş bulunan bir derviş de Sayyâf mahlası ile adı Nûr Ali-Şâh'ınkini hatırlatan büyük bir rapsodi yazmıştır: *KenzÜ'l-Esrar ve Cennetü'l-Visal (Mistik Sırlar Hazinesi ve Mistik Buluşma Cenneti).* Eser devasadır: Yeni yapılmış olan baskısında üç bin sayfa civarında. On iki kitapta tüm mistik irfân sahasını kapsar. Nazım şeklinde yazılmış şerhe giriş için ana motif ödevi gören, ekseriya İmamlar'm birinden nakledilen sözlerdir.

1270/1853-1854 yılında Şirâz'da doğmuş, 1344/1925-1926'da ölmüş olan bir diğer Ma'sum Ali-Şâh, diğer eserleri yanında büyük bir Farsça genel tasavvuf ansiklopedisi (yakınlarda yapılan baskısı üç cilt olan *Tera'ikü'l-Hekaik=Hakikatin Yollan)* bırakmıştır.

Burada 1251/1835-1836'da İsfahan'da doğmuş Safi Ali-Şâh'ı da zikretmeliyiz. O sayısız öğrenciler tarafından çevrilmiş olarak 1316/1898-1899'da öleceği Tahran'a yerleşmeden önce Hindistan'da kalmıştır. Zamanın İran toplumu üzerine etkisi büyük olmuştur. Diğer eserleri yanında nazım olarak Kur'an'ın dev bir mistik tefsirini (1318/1950

baskısında tek yüze basılmış sekiz yüz otuz altı yaprak) bırakmıştır. Safi Ali-Şâh'ın tarikati günümüzde de çok canlıdır. Bundan başka Horasan'da Gunâbâdlı Sultan Ali-Şâh'ı da (1327/1909) zikredelim. Onun halefi de etkisi ve eseri büyük olan oğlu Nûr Ali-Şâh II (1337/1918-1919) olmuştur. Gunâbâd bugün hâlâ İran toplumunun tüm saflarına nüfuz etmiş olan geniş bir tasavvuf ağının karargâhı durumundadır. Birçok diğer *ni'metullahi* şeyhlerini de burada anmamız gerekir. Günümüzde Tahran'daki Ni'metullah hangâhının kutbu, olağanüstü faal olan Dr. Cevad Nûrbahşi'dir. Onun yönetimi altında hangâh yeniden yapılmış ve bir sûfî üniversitesi boyutlarında genişletilmiştir (yazma eserler kütüphanesi, hat müzesi vb.). Dr. Nûrbahşi eski metinlerin yayınlarını çoğaltmaktadır ve son seneler zarfında İran genelinde elli civarında yeni hangâhlar kurmuştur. Sûfî şeyh otoritesine psikanalizin sınırlarının tamamen farkında olan nöropsikolog doktorun uzmanlığını katmıştır.

17. Zehebîler

Yukarıda söylediğimiz gibi Kübreviyye sûfî tarikatı Seyyid Ali Hemedânî'nin ölümünden sonra iki dala ayrılmıştır. Öğrencisi Hâce İshak Hutellânî, halefi olarak Seyyid Muhammed Nûrbahş'ı (795/1390-869/1464) tayin etmişti. Ancak maalesef Mîr Şihâbüddin Abdullah Berzişâbâdî onu tanımayı reddetmiştir. O günden sonra iki kol, Nûrbahşîler ve Zehebîler kolu ortaya çıktı. Bu sonuncular manevi cedlerinin Ma'ruf Kerhî (200/815-816) kanalı ile (Ni'metullahiler gibi) VIII. İmam Ali Rıza'ya (203/818) çıktığı konusunda ısrar ederler. Oniki İmam Şiîci ateşlilikleri tasavvuf metafiziği eserlerinde açıkca görülmektedir.

Onlar arasında özellikle zehebî şeyhi Necibüddin Rıza'yı anmak gerekir. Tebriz doğumlu olup İsfahan'a yerleş-

miş ve orada Şâh Süleyman'ın (1666-1694) hükümdarlığı esnasında 1080/1670'de ölmüştür. İki önemli eseri yayımlanmıştır: *Hidayet Işığı (Nûru'l-Hidayet)* ve *XII. İmam Mesnevisi (Se'bû'l-Mesani)*. İki zehebî yayın merkezi özellikle canlı olmuştur: Şirâz ve Tebriz. Şirâz'da daha çok onur ifade eden "Bâbâ-yi Şirâzî" veya bir mahlas olan "Râz-ı Şirâzî" adıyla bilinen ve ölümünden sonra yerine oğlu Mecdü'l-Eşraf'ın (1264/1848-1330/1912) geçtiği Şeyh Ağa Mîrzâ Ebul-Kâsım'm eserleri yayımlanmıştır. Ebu'l-Kâsım'a ayrıca mistik teosofinin iki önemli kitabını borçluyuz. Bunlardan biri I. İmama atfedilen ünlü bir irfâncı vaazın şerhidir (*Hutbetü'l-Beyan*). *Mârifet Nûrlarının Yolu (Menahic Envarü'l- Ma'rifet)* adını taşıyan diğeri VI. İmam Caferü'l-Sadık'a izafe edilen bir kitabın şerhidir: (*Misbahü'l-Şeriat=Şeriat'ın Lambası*). Tebriz'de bunun öğrencilerinden birinin, Mîrzâ Abdülkerim Râyizüddîn Şirâzî'nin veya tarikatteki adıyla "Acube Ârif Ali-Şâh"m (1299/1882) eserlerinin, bu arada diğerleri yanında Mahmud Şebisterî'nin (bkz. s. 97) *Gülşen-i Râz*'ına ilişkin değerli bir incelemesinin yayımına başlanmıştır. Ârif Ali Şâh kırk bir civarında kitabı içeren yazma halinde hatırı sayılır bir külliyat bırakmıştır. Şemsüddin Pervizî onları yayımlamayı üstlenmiştir.

Bu birkaç sayfa belki tasavvuf ve onun metafiziği hakkında bir fikir verecektir. Şüphesiz o gerçekleştirilmesi gereken büyük çabalar hakkında da fikir vermiş olacaktır. Bir sonraki bölümün de iletmek istediği izlenim budur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞİÎ DÜŞÜNCESİ

1. Nâsırüddin Tûsî ve Şiî "Kelâm"ı

Bir Şiî Kelâm'ı vardır. Kelâm'la kastedilen Yunan filozoflarından tevarüs edilen diyalektiğin imkânlarını Kur'an'ın ve Hadîs'in takdim ettiği dinsel kavramların hizmetine koşan çıkarsamacı açıklama yöntemidir. Sırf Kelâmcı (mütekellim) tip olarak zâhirci bir ilâhiyatçıyı temsil eder. Fakat bir aynı dinsel tema Kelâm'm zâhirci bakış açısından incelenebildiği gibi tasavvuf metafiziğinin bundan önceki kısımda ünlü örneklerini bize verdiği mistik teosofinin bütün imkânlarıyla da ele alınabilir. Bir aynı düşünür hem Kelâmcının hem de kavramlar üzerinde düşünmekle yetinemeyen filozof ve mistik teosofun yeteneklerini şahsında toplayabilir. Şiîlikte en sık rastlanan durum da budur. Bu durumun bir ilk nedenini Kutsal İmamların öğretiminin kendisinde bulabiliriz. Nâsırüddin Tûsî de bu durumun en iyi örneğidir.

Zamanın kültürünün izin verdiği biçimde evrensel dehaya sahip (bibliyografyası seksen eser başlığı içermektedir) bir insan olan Hoca (Hace) Nâsır (en sık zikredilen adıyla

Üstad Nasır) 11 Cemaziyülevvel 597/18 Şubat 1201'de Horasan'da Tüs şehrinde doğmuş ve 18 Zilhicce 67 2 26 Ocak 1274'de Bağdat'ta ölmüştür. Gençlik yılları maceralı geçmiştir. Kuhistan'da İsmaili hükümdarların hizmetinde bulunmuştur - ki bu olay müstahkem Alamut kalesindeki kalışını ve ileride kendisinden söz edeceğimiz İsmaili bir eserin kaleme alınışını açıklar. Moğollar Alamut kalesini ellerine geçirdiklerinde (654/1256) durumu güçleşmiş, ancak bu durumdan usta bir şekilde kurtulmuş, hatta Hulagu Han'ın danışmanı, onun nezdinde İmamiye Şiilerinin şe f - atçisi olmuş ve Bağdat'ın Moğollar tarafından alınması sırasında (656/1258) bu sonuncuları birçok zulümden kurtarmaya muvaf f k olmuştur. Daha sonra Moğol hükümdarını Azerbaycan'da Meraga şehrindeki büyük rasathaneyi inşa etmeye ikna ede n de o olmuştur.

Hoca (Hace) Nasır bir matematikçi ve astronomdu (Euklides'in +;5=5?D;5B#6>6&M Batlamyus'un el-Mecisti'sini şerh etmiş, geometrik ve fizyolojik optik konularıyla ilgili bir eser yazmıştır). Felsefede tbni Sina'nın 1ş i r i t'ı üzerine dört yüzyıl sonra Abdürrezzak L hici'nin İbni Sinacılığın meydana getirmiş olduğu en mükemmel eser olarak gördüğü şerh biçiminde bir inceleme kaleme almıştır. Hoca Nasır, Şehristani'ye cevaben yazmış olduğu özel bir eserde de yaptığı gibi bu eserde de İbni Sina'yı Fahrüddin Razi'ye karşı savunur. Eğer çok erkenden ortadan kalkmış olan L tin İbni Sinacılığı'ndan f rklı olarak İran İbni Sinacılığı'nın günümüze kadar devam ettiği söylenebilirse, Nasırüddin Tüsi onun bir yaratıcısı olmuştur.

Şii Kelam'ında ana eserleri /52B93K ;(* : 174M $8?1?JM O?CEBH ;1@?L?M . BD1G1M - A?E;=1CL%'M - 1F1!73K";(* : 173M $8?1?JM O?CEB;1I nnın /5=5<<5B9%'M Füs ı l'dur (Farsça yazılmış , 1CL;;1B %)M Bu kitaplarda Şii düşüncesinin büyük temaları (Imamet, XII. İmam vb.) sistemleştirilmiştir. tık iki kitap yüzyıllar boyun-

ca yetmiş inceleme ve şerhin konusunu oluşturmuştur ve bunların bir an önce envanterinin çıkarılması, tahlilinin yapılması, tarihlerinin yazılması gerekir. Hoca Nâsır'ın eseri ve manevi fizyonomisinin zirve noktasını pratik felsefeden (*Ahlâk-ı Nâsıri* adlı eser) çok *Evsafü'l-Eşraf* (*Şerefli Ruhların Nitelikleri*) adlı küçük risalede sergilenmiş olan Şiî olduğu kadar derin mistik tasavvufu oluşturmaktadır. Şiîliğin İran dinsel bilincininin özlemlerini özetlemesi, felsefenin Darü'l İslâm'ın geri kalan bölgelerinde son nefesini vermesine karşılık İran okullarında canlı bir şekilde varlığını sürdürmesi olgularını göz önüne alırsak, Hoca Nâsır'ın Şiî düşüncesinin önde gelen temsilcisi olmasını anlarız.

Hoca Nâsır'ın öğrencileri ve en yakın insanları arasında Kemalüddin Meysem Behrânî'yi zikretmek uygundur. Bir rivayete göre Behrânî'nin felsefede Nâsır'ın öğrencisi olmasına karşılık Nâsır da fıkıhta onun öğrencisi olmuştur. Öte yandan Behrânî, Allâme Hillî'nin hocalarından biri olmuştur (biraz aşağıya bakınız). Ona birçoğu Şiî İmamlarının İmamet problemleri ile ilgili on beş civarında eser borçluyuz (bu eserlerin daha yazmaları bile tam olarak tespit edilememiştir). Behrânî özellikle Birinci İmam'ın sözleri, vaazları ve mektuplarının bir derlemesi olan (yirmi ciltten fazla tutan) *Nehcü'l-Belagat* (*Belagatın Işıklı Yolu*) adlı eser üzerine çift şerhiyle ünlüdür. O Kelâm, felsefe ve tasavvufu (irfân) bir araya getiren Şiî düşünürlerinden biri olmuştur. Haydar Amulî onu peygamberlerin mirasçısı olan ve zâhirî bilgiyle yetinemeyen gerçek filozoflar arasına koymaktadır:

"Onlar arasında *Nehcü'l-Belagat* üzerine büyük ve küçük iki şerhinde kaynaklarını ve hırkalarını Birinci İmam'a çıkaran vahdet-i vücudçu irfâncıların yöntemlerini bilginlerin ve felsefe uzmanlarının yöntemlerine tercih eden mükemmel şeyh Meysem el-Behrânî'yi zikredebiliriz. Aynı şekilde o, Birinci İmam'ın sözlerine ilişkin bir derleme olan *Centriloqium*

adlı eser üzerine yaptığı şerhte, üzerinde hiçbir şüphenin olmadığı hakikatin, sûfî diye adlandırılan Allah dostları arasındaki vahdet-i vücud yolu olduğunu savunmaktadır."

Hoca Nâsır'ın en ünlü öğrencisi şüphesiz 648/1250-1251'de Hille'de doğmuş ve 726/1326'da aynı yerde ölmüş olan Allâme Hillî'dir (tam adı, Cemalüddin Ebu Mansur Hasan İbni Yusuf İbni Mutahhar el-Hillî). Onun diğer hocaları arasında Kâtibî (Debiran), Kazvînî (bkz. s. 45) ve Meysem Behrânî vardır. Hillî, Meysem Behrânî ve Hoca Nâsır gibi Moğol zulmünü görmüş ve Nâsır'ın oynadığına benzer bir rol oynamıştır. Şiî tarihçilerin tanıklıklarına göre Olcaytu'nun farklı dinî mezheplerin liderlerini davet ettiği toplantılarda Hillî'nin rolü belirleyici olmuştur. Cevaplarının mükemmelliği sonucunda Şiîlik o dönemde İran'ın resmî dini olarak kabul edilmiş ve yer altından çıkabilmiştir. Allâme Hillî üretken bir yazar olmuştur (Yazdığı kitapların sayısı birkaç yüzü bulmaktadır. Eserlerinden bir kısmı yayımlanmıştır. Diğerleri ise henüz yazmalarının aranması safhasındadır).

Daha önce de hatırlatıldığı gibi Hillî'nin Şiî İmamet kavramı üzerine eserlerinden biri (*Minhacû'l-Keramet*) İbni Teymiye tarafından yapılan şiddetli bir Sünnî saldırının konusunu teşkil etmiştir (bkz. s. 55). Bazı fıkıh eserleri dışında Hillî ilkeleri daha sonra usûlilerle (*usûliyyûn*) ahbarileri (*haberiyyûn*) birbirleriyle kavgaya sürükleyecek bir Hadîs ilminin sistemleştirmesini gerçekleştirmiştir (bkz. s. 158). Kelâm'da en eski İmamiye Kelâmcılarından biri (350/961'e doğru ölmüş olan Ebu İshak İbrahim Nevbehtî) tarafından yazılmış en erken eserlerden biri üzerine bir şerh yazmıştır (*Envarü'l-Melekut*). Aynı şekilde Hoca Nâsır'ın yukarıda zikredilen iki eserini (*Tecrid* ve *Kavâ'id*) şerh etmiş ve bu şerhler daha sonra araştırmacı kuşaklar tarafından yeniden ve yeniden okunmuş, incelenmiş ve şerh edilmiştir. Hocası Meysem Beh-

rânî'nin *Nehcü'l-Belagat* üzerine yaptığı geniş şerhin bir özetini vermiştir. Aynı zamanda bir Kelâmcı ve filozof özelliklerini sergileyerek İbni Sina'nın *İşârât*'ı ve *Şifâ'sı* üzerine incelemeler; Sühreverdi'nin *Telvihat*'ının güçlükleri üzerine bir çözüm denemesi (*Hillü'l-Müşkilat*); Eş'ariciler ve Sofistleri karşılaştıran bir eser (*Tenasüb*), iki ansiklopedik kitap, yani felsefi bilimlerdeki *Gizli Sırlar* (*el-Asarü'l-Hafiyye*) -Bu eserin yazar elinden çıkma yazması Necef'tedir- ve felsefe ve Kelâm üzerine *Tam Bir Öğretim* (*Ta'lim Tamm*) vb. kaleme almıştır. Hocası Nâsırûddin Tûsî'nin Sühreverdi'den ilham alarak yaptığı gibi Hillî de "Bir'den ancak Bir çıkabilir" (*Ex Uno non fit nisi Unum*) ilkesinden şüphe eder. Mollâ Sadrâ'nın kuramını haber veren bir tözler içi (intrasubstantiel) hareketi kabul eder.

Kısaca eseri, bütünsel bir monografiden önce gelmesi gereken ayrıntılı incelemeler yapılmasını hâlâ beklemekteyse de Hillî'nin verdiği örnek ve kitaplarının felsefenin Şiîlik'te kendini "evinde hissetmesi" ve şeriat bilginlerinin saldırılarına karşı felsefeyi koruması bakımından belirleyici bir rol oynamış olduğunu şimdiden söyleyebiliriz.

Allâme Hillî'den çıkan silsile uzundur ve Şiî nomenklaturasının şerefli "şehid"ler, yani Kutsal İmamlar'ın davasının gerçek şahidi olarak ölen kişiler diye adlandırdığı üç insanın şahsında Şiî Kelâm'ıyla Sünnî Kelâm'ının trajik çatışmasına bizi götürür. Bu şehitlerden ilki (*Şehid-i Evvel=protomartyr*) 751/1350'de on yedi yaşındayken Allâme Hillî'nin oğlu Fahrü'l-Muhakkik'in'in öğrencisi olmuş olan şeyh Şemsüddin Muhammed'dir. Şemsüddin Muhammed yirmiye yakın eser bırakmış ve 786/1384'de Şam'da idam edilmiştir. İkinci şehid (*Şehid-i Sâni*), Allâme Hillî'nin öğrencilerinin (altıncı kuşaktan) öğrencisi olmuş olan şeyh Zeynüddin İbni Ali'dir. O da çok sayıda eser bırakmış (seksen civarında eser adı) ve 966/1558-1559'da İstanbul'da Sul-

tan Selim'in (?) emri üzerine idam edilmiştir. Üçü arasında en tanınmışı, ailesi iV. imam Zeynel-Abidin'e kadar geri giden Gazi Nurullah Şuşte r 'dir. Bir f ozof ve Kelamcı, matematikçi ve şair olan Şuşteri, ünlüsü

Ve Ruh Hakkında Söylenen Şeylere Açılan Kapı adını taşıyan iki büyük e erden ileri gelen Şii bir f lozoftur. Bu ikinci, Meclisi'nin Şii ha d sleri üzerine olan büyük ansiklopedisinde, yani Biha r 7 *Envar'da* kaynaklan arasında zikrettiği eserdir. 'Amili man t k, Kelam, imamet, ila h isimler üzerine başka eserler de ya z ı ş t r.

Nihayet bir Kelamcı olduğu için değil, araştırmaların halihazırdaki durumunda Nasırüddin Tüsi ile henüz iyi belirlenmemiş olarak kalan ilişkilerinden ötürü burada zikredeceğimiz çok orijinal bir f lozof, E f alüddin Kaşan i vardır. Tüsi bazı rivayetlere göre belki de Kaşani'nin dayısı idi. Doğum ve ölüm tarihleri tam olarak bilinmemekle birlikte hayatı XIII. yüzyılın ilk üçte ikilik döneminde yer almaktadır. Hulagu Han zamanında yaşamış ve söylendiğine göre Moğolların yanında Hoca Nasır'ın oynadığı aynı hayırlı rolü oynamıştır. Gerçekten o yaşadığı Kaşan şehrini tahripten kurtarmaya muvaf f k olmuştur.

Efzalüddin'in Tüsi'nin yakın tanıdıkları arasında olduğunu Tüsi'nin ona övgü olarak yazdığı iki beyit göstermektedir. Bundan başka *te'vil*, yani Kur'an ayetleri ve hadislere Efzalüddin tarafından uygulanan sembolik yorumun bazı Ismaili yakınlıklar gösterdiği tespit edilmiştir. Bu olgu, kendi bauniliğine Efzalüddin'in bir öğrencisinden aldığı bir şey olarak işaret eden Hoca Nasır'ın bazı i f deleriyle gayet iyi uyuşmaktadır. Filozof ve (Baba E f al takma adıyla) şair Efzalüddin tümüyle Farsça yazılmış bir eser bırakmıştır. Bu eseri on iki civarında kitaptan oluşmaktadır. Burada sadece mükemmel bir felse f antropoloji sergilemesi olan *Medaricü'l-Kemal*'i (*Mükemmellik Dereceleri*); f lozofumuzun insanın kendi hakkındaki bilgisini ele aldıktan sonra şeylerin kaynağı ve sonunu "gökteki bir başlangıç ve bitiş" olarak incelediği belki en orijinal eseri olan *Câvidân-Nâme*'yi (*Ebedi Olanın Kitabı*) zikredeceğiz. Efzalüddin'in (Aristoteles'e

izafe edilen sahte eser olan) *Liber de Pomo*'yu[1] (*Elma Kitabı*) ve Arapça bir versiyonu da bulunan Hermesçi *Yenbu'el-Hayat*"ı (*Hayat Pınarı*) (Bu kitabın Latince çevirisi *De castigatione animae* [*Ruhun Cezalandırılması Üzerine*] adıyla yayımlanmıştır) Farsça'ya çevirdiğine işaret edelim. Bu son kitabın bazı paralel pasajlarına *Corpus Hermeticum*'un (*Hermesçi Metinler*) Yunanca metninde rastlanabilmiştir. (İdris'le, Hanoh'la özdeşleştirilmiş olan) Hermes'e gösterilen bu ilgi İşrâk Şeyhî Sühreverdi ile bir yakınlığı haber vermektedir.

Büyük kitabı *Câmîü'l-Esrar* boyunca teşebbüs ettiği filozofların eleştirel tarihinde Haydar Amulî açık olarak, Efzalüddin'i felsefe ve resmî zâhir ilimlerini derinleştirdikten sonra "Tanrı dostları"nın yoluna dönmüş olan kişiler arasında sayar: "Efzalüddin, en büyüklerinden biri olmuştur" der.

2. İsmailîler

İsmailîliğin kaynakları ve İsmailî metafiziğin ana motifleri hakkında daha önce ana hatlarıyla bilgi verdik. Birkaç satırla büyük olayları hatırlatalım: Fatimî halifesi el-Mustansır Billah öldüğünde (487/1094) yerine kimin geçeceği meselesi İsmailî toplulukta parçalanmaya yol açtı. Birinci olarak İmam el-Musta'li'nin meşruiyetini kabul edenler vardı. Bunlar günümüze kadar eski Fatimî davasını devam ettireceklerdir. Ancak son İmam unvanına sahip halife el-

1 *Liber de Pomo* veya *Kitabût'Tüffahe* (*Elma Kitabı*): Bu gerçekte Aristoteles'e ait olmadığı halde geç antik ve Ortaçağ'da Aristoteles'e izafe edilen yeni-platoncu özellikli sahte eserlerden biridir. Bu kitapta Aristoteles Platon'un Sokrates'in ölümünden önceki son anlarını ve öğrencileriyle konuşmalarını anlatan *Phaidon*'da Sokrates'in oynadığı role benzer bir rol oynamaktadır. Ölüme yaklaştığı sırada öğrencilerine varlık ve ruhun ölümsüzlüğü konusundaki görüşlerini açıklamaktadır. Kitabın *Elma Kitabı* olarak adlandırılmasının nedeni, Aristoteles'in bu konuşma boyunca elinde bir elma tutması ve hayat kudretine sahip olmaya devam ettikçe elmanın kokusunu muhafaza etmesi, sonunda eli kuvvetsiz kalınca elmanın yere düşmesidir (bkz. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara 1960, ss. 20-21).

Emîr'in öldürülmesinden (524/1130) bu yana Oniki İmamcı Şiîler gibi pratikte İmam'ın gaybubeti dönemi içinde bulunmaktadırlar. Onlar Yemen'e çekildiler. XVI. yüzyılda genel karargâhları Hindistan'a taşındı ve burada *Buhralar* olarak tanındılar. İkinci olarak, İmam Nizâr'ın meşruiyetine sadık kalanlar vardı. Nizâr'ın sadık müritleri tarafından mucizevi bir şekilde hayatı kurtarılan torunu İran'da müstahkem Alamut kalesinde güven altına alındı. Yine burada 8 Ağustos 1164'de İmam Hasan *'ala zikrihi'selam -adının anılmasına selam olsun-* (her zaman ona bu şekilde işaret edilir) Büyük Diriliş'i ilan etti. Bu olay İsmailîliği saf bir irfân (*gnose*), saf bir kişisel diriliş dini haline getirmekteydi. Bu ilanın anlamına gelince, burada en doğrusu şu sözü tekrar etmektir: *Resurrectio non est factum historicum, sed mysterium liturgicum* (*Diriliş tarihsel bir olay değildir, litürjik bır sırdır*). Aradan henüz bir yüzyıl geçmemiştir ki (1256) müstahkem Alamut kalesi ve İran'daki diğer İsmailî karargâhlar Moğollar tarafından tahrip edilir. Son İmam Rükneddin Şâh katledilir, ancak onun oğlu ve sülalesi, tasavvuf kılığı altında önce Güney Kafkasya'da, sonra (Hemedan ve İsfahan arasındaki) Ancudan'da varlıklarını devam ettirirler. Günümüze, Kerim Ağa Han IV'e kadar varlığını devam ettiren işte Alamut'ta yeni biçim kazanmış olan bu İsmailî İmamlar soyudur. Bu kol, esas olarak İran merkezlerinde, Orta Asya'nın yüksek yaylalarında, müritlerinin *Hocalar* olarak bilindikleri Hindistan'da kök salmıştır.

Bu şema olmaksızın felsefe tarihi içinde İsmailîliğin yerini anlamak imkânsızdır. Alamut literatürü, kütüphanesinin tahribi sırasında yok edilmiştir. O zamandan bu yana şartlar uygunsuz olduğundan üretim çok zayıf kalmıştır. Buna karşılık *Buhralar* kolu tüm koleksiyonları muhafaza etmiştir. Filozof için trajedi şudur ki daha liberal olan *Hocalar* İsmailîliği tanıtmak üzere metinler yayımlamaya hazırdırlar. An-

cak ne yazık ki bütün yazmalar *Buhralar'ın* elindedir. Bunlar ise öyle sıkı bir gizlilik disiplinine riayet etmektedirler ki merhum W. Ivanof tarafından sayımı yapılmış 760 civarında eserden (bu sayıya Dürzü metinler de dahildir) bugüne kadar sadece yirmi, otuz tanesi erişilebilir durumdadır.

Fatimilerin ortadan kalkışından bu yana *Musta'lî* kolunun önce yeni-yemenli diye adlandırılan dönemde bazı üretken yazarları olmuştur. Burada başlıca işleri Ismaili metafzik ve imamet nazariyesine ilişkin hacimli sistematik geniş özetler ortaya koymak olan Yemenli bazı büyük *davetçilerin* (da'i) adlarını zikretmekle yetinmek zorundayız. Bunlar ikinci davetçi İbrahim ibn el-Hüseyin el-Hamidi (557/1162); üçüncü davetçi Hatim İbni İbrahim; beşinci davetçi Ali Ibni Muhammed ibnü'l-Velid (612 1215) (bu sonuncuya diğerleri yanında el yazması bin iki yüz say f tutan ve şu anda baskı ve inceleme safhasında olan hacimli bir eseri, Gazali'nin Ismaili karşıu büyük polemik eserine [el-Mus*tazhirî*] bir cevap teşkil eden eseri borçluyuz); sekizinci davetçi Hüseyin İbni Ali (657/1268) diğerleri yanında Ismaili metafizik ve öte dünya kuramı üzerine bir özet (*compendium*) bırakmıştır (eser basılmıştır). On dok zuncu davetçi Idris Imadüddin (87 2 1468) tarihçi ve f lozof olarak önemli bir eser bırakmıştır (özellikle inceleme ve baskı safhasında olan *Zehrü'l-Meani*). Bütün bunlar bizi Hindistan dönemine kadar götürmektedir ve bu dönemle ilgili olarak Hasan İbni Nuh el-Hindi'nin el-Be n şi'nin (939/1533) yedi büyük ciltlik devasa sistematik geniş özetini zikredeceğiz. Bu eserin özeti bilinmektedir. Onun kendisinin bir yazmasına ulaşacağımız gün Ismaili tarih ve metaf ziğin tüm esasını görmek imkanına kavuşacağız. Bu dönemde *Musta'lî* kolu iki alt kola, *Dâvudçu* ve *Süleymancı* kollara ayrılır. Burada yine onlarca eserin adını biliyoruz. Ancak onlar bugüne kadar araştırmacılar için sadece adlardan ibarettirler.

Tümü Farsça kaleme alınmış *nizari* literatüründen, yani yeni biçim almış Alamut İsmailîliğinden çok şükür zamanımıza Nâsırüddin Tûsî'nin iki eseri muhafaza edilmiştir. Bu eserlerin İsmailî çevrelere yakınlığından yukarıda söz ettik (en önemlisi *Ravzatü't-Teslim* adını taşıyan bu iki eserin Tûsî'ye ait olduğundan şüphe etmemizi gerektiren hiçbir neden yoktur). İsmailîlik, Alamut kalesinin yıkılmasından sonra İran'da tasavvuf kılığı *(hırka)* altında varlığını sürdürmüştür ve bu dönemden itibaren tasavvuf literatürünün kendisinde her zaman bir karışıklık vardır. Mahmud ebiştârî'nin (bkz. s. 97) büyük şiiri, İsmailî izleri açığa vurur ve *Gülşen-i Râz*'ın kısmi bir İsmailî şerhi vardır (bu eser basılmıştır). Alamut geleneğine ait *nizari* literatürü de çoğunlukla manzum tarzda kaleme alınmış eserler halinde varlığını sürdürmüştür. 720/1320'ye doğru ölen Kûhistânî, İsmailî öğretileri ifade etmek için tasavvuf terminolojisinden yararlanan ilk kişi görünmektedir. (âh Kalender takma adıyla) Ancudan'da oturmuş ve gömülmüş olan İmam Celâlüddin Mustansır Billah II (880/1480) bir *Civanmertliğe Teşvik (Pendiyat-ı Civanmerdi)* kaleme almıştır. Bu civanmertlik kavramının iîlik ve tasavvuf için anlamını daha önce belirtmiştik. (856/1452'de yazan) Seyyid Sühreb Velî Bedehşânî ve (XV. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan) Ebu İshak Kuhistânî'nin her biri İsmailî felsefe hakkında güzel bir takdim yapmışlardır. Üretken bir yazar olup (960/1553'den sonra ölmüş olan) Heratlı Hayırhah *(Benevolens)* Ebu İshak Kuhistânî'nin *Yedi Bölüm*'ünün bir genişletilmesi olan ve Nâsırüddin Tûsî'nin *Ravzatü't-Teslim'i* ile birlikte Alamut geleneğine ait İsmailî felsefe hakkında bize en tam bir bilgiyi veren *Kelam-ı Pir*'in esas sorumlusudur. (1056/1645'de yazan) Hâkî Horasânî ve oğlu Rekkâmî Dîzbâdî'den uzun felsefi şiirler kalmıştır. Gulâm Ali Ahmednigar (1110/1690) ise bize manzum bir eser, *Lema'atü't-Tahi-*

rin'i (*Çok Temizlerin Pırıltıları*) bırakmıştır. Bu, bin yüz sayfadan az olmayıp felsefi ana fikirleri şiir şeklinde ifade eden biraz karışık bir eserdir. 1850'de doğup henüz gençliğinin baharında 1884'de ölen Pir Şihâbüddin Şâh Hüseynî (Ağa Han II'nin oğludur) hiç olmazsa İsmailî irfânın mükemmel özetlerini teşkil eden birçok eser bırakmıştır.

Aynı döneme ait Oniki İmamcı Şiî yazarlarının görünüşe göre bildikleri biricik eserler olan Alamut İsmailîliğinin başlıca eserleri bunlardır. Belki bu eserler yeni-yemenli davetçilerin devasa eserleri karşısında aynı ağırlığa sahip değildir. Filozofun gözünde trajedinin ne olduğuna yukarıda işaret ettik. Bu trajedinin sonucu miladi X. ve XI. yüzyıllarda İslâm'da metafizik düşüncenin cesurluğunun öncüsü olan İsmailîliğin yüzyıllardan beri pratikte sessizliğe bürünmesi olmuştur. Onun bugün aynı zamanda hem orijinal hem geleneksel sesini duyurması gerekir. Genç İsmailîler bu kaygıya sahip gibi görünmektedirler.

3. İşrâkî Akım

Eski Pers bilgelerinin teosofilerini canlandırmak üzere Şeyhü'l-İşrâk Sühreverdi'nin (587/1191) *Hikmetü'l-İşrâk* adlı kitabında gerçekleştirdiği temel reformdan çıkan işrâkî akım, İran İşrâkîlerinin ("İran Platoncuları"nın) akımı, İbni Arabi'nin Şiî metafiziğiyle bütünleştirilmesi sonucu daha sonraki yüzyıllarda İran İslâm felsefesine özel çehresini vermeye katkıda bulunacaktır. Bundan ötürü burada hepsi Şiîliğe bağımlı olmasalar da eserleriyle bu akımın oluşmasına katkıda bulunmuş olan düşünürleri bir araya topladık. Onların eserleri meyvelerini Şiî düşüncesinde vermiştir ve onların katkılarını yerinde göstermek uygun olacaktır.

Bu "İran Platoncuları" silsilesinin başında Şemsüddin Şehrezûrî (VII/XIII. yüzyıl) gelmektedir. Kendisinden önce

gelenlerin malzemelerini toplayarak tüm bir eserini (*Nüzhetü'l-Ervah*) filozofların hayat hikâyelerine ayırmasına karşılık bu filozofun kendisinin hayatı hakkında hiçbir şey bilmememiz paradoksaldır. Ona özellikle kendi zamanına kadar İslâm dünyasında yaratılmış tüm felsefe hakkında dev bir sistematik geniş özeti borçluyuz. Bu eserin adı *İlâhî Ağaç ve Teosofik Sırlar Kitabı*'dır ve onun çok daha önceden incelenmiş ve yayımlanmış olması gerekirdi (680/1282'de bitirilmiştir. Müstensihin bir notu yazarın 687/1288'de hâlâ hayatta olduğunu düşünmemize imkân vermektedir). Bundan başka ona Sühreverdi'nin iki büyük eserinin, yani *Telvihât* ve *Hikmetü'l-İşrâk*'ın iki geniş şerhini borçluyuz. Başka şerhçilerin eserlerinde bu şerhlere ait sayısız sayfayı aktarılmış görmekteyiz. Şehrezûrî yürekten bir İşrâkîdir. O kendi zamanı için Sühreverdi'nin daha önceden "Kitabın Koruyucusu" (*Kayyim bi'l-Kitâb*) olarak adlandırdığı kişi olduğu duygusuna sahiptir. "Hikmetü'l-İşrâk Kitabının Koruyucusu" adının Şiîliğin zâhirî ve bâtınî bütünlüğünde "Kitabın (Kur'an'ın) Koruyucusu" olarak İmamları adlandırmasıyla bir benzerliği olduğuna işaret edelim (çünkü bu adlandırma muhtemelen bir raslantı değildir).

(683/1284'de ölmüş olan) İbni Kemmûne de (Sa'd İbni Mansûr) dönemin büyük bir filozofudur. Bir Yahudi olan veya dedesi (Hibetullah, Nathanael) tarafından Yahudi soyundan gelen İbni Kemmûne'nin eserlerinde gözlemlenen bazı işaretler Şiî yazarlarına onu bir Oniki İmamcı filozof olarak görme imkânını vermiştir. Sühreverdi'nin *Taht ve Arş ile İlgili Açıklamalar Kitabı* adlı güç eserinin üç bölümü (mantık, fizik, metafizik) üzerine çok orijinal ve en ciddi şerhlerden birini (667-1268'de tamamlanmıştır) yazmıştır. Bundan başka aralarında üç büyük din, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın incelenmesi konusunda *Tartışmaların Açıklığa Kavuşturulması* (*Tenkihü'l-Ebhâs*) adlı kitabının da

bulunduğu bir düzine kadar eser bırakmıştır. Bu eser Bağdat'ta Sünni çevrelerde epeyi gürültü koparmıştır. Anlaşıldığına göre bu eserde o Ibrahimi evrenselcilikten (oecumenisme) esinlenmekteydi.

Şiraz'da 634/1237'de doğan, Tebriz'de 710/131 l'de ölen Kutbüddin Şirazi (Mahmud Ibni Mes'üd) belki dönemin filozofları arasında en ünlü simadır. Matematikçi, astronom, f lozof ve sü f olan Kutbüddin'in ünlü hocaları olmuştur: Nasırüddin Tüsi, Sadrüddin Konyevi, Katibi Kazvini. O aralarında Farsça bir felsefe ansiklopedisinin de bulunduğu on beş civarında eser kaleme almıştır. *Tacın İncisi* (*Dürretü't-Tâc*) adım taşıyan bu ansiklopedi Şehrezü r'nin Arapça felsefe ansiklopedisinin benzeridir ve (Tahran'da 1320/1942 yılında yayımlanmış olan) iki kısımdan meydana gelmektedir: Birinci kısım, bilgi konusuna giriş, mantık, ilk felsefe, f zik, meta f zik ve rasyonel ilahiyatı, ikinci kısım ise Euklides'in geometrisi, astronomi, aritmetik ve müziği kapsamaktadır. Kutbüddin Şirazi Sühreverdi'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ı üzerine günümüze kadar bir el kitabı olarak kalmış olan ve Sühreverdi'nin çok öz olan metninin anlaşılması için vazgeçilmez olan bir şerh yapmıştır.

Şiraz yakınlarında Devvan'da 830/1426-1427'de doğmuş ve aynı yerde 907/1501-1502'de ölmüş olan Celalüddin Devvani Kelam, felsefe, ilahiyyat ve tasavvufla ilgili çeşitli problemleri ele alan çok üretken bir yazar olmuştur. Şiraz'da eğitim görmüş ve hemen hemen her yere, Iran'a, Hindistan'a, Irak'a yolculuklar yapmış, gördü ğ bir rüya sonucu Şiiliğe girmiştir. Burada esas olarak felsefeyle ilgilenen herkesin okumuş olmasından dolayı sayısız el yazması bulunan, Sühreverdi'nin *Nûr Heykelleri* (*Mabetleri*) üzerine şerhinden söz edeceğiz. Bu şerhin o kadar çok el yazmasının bulunmasının bir nedeni de Gıyasüddin Mansur Şirazi'nin (949/1542. Bkz. s. 134) bir karşı-şerhine yol açmış olması-

dır. Ayrıca bu iki filozofun üzerinde çatıştıkları tek nokta da bu değildir.

Yeri gelmişken (birçok öğrencisi olmuş olan) Celâlüddin Devvânî'nin öğrencilerinden birini, 904/1498-1499 veya 911/1505-1506'da ölmüş olan ve Şiî yazarlarının çoğunluğunca haklı olarak bir Şiî olduğu kabul edilen Emîr Hüseyin Meybudî'yi (Meybud, Şirâz yakınında bir kasabadır) zikredelim. Meybudî on civarında eser bırakmıştır. Bunlar arasında biri Esirüddin Ebherî'nin *Kitâbü'l Hidâyet*'i (bkz. s. 41), diğeri giriş bölümünün kendisine tasavvuf metafiziğinin büyük temalarını ele alıp genişletme imkânını verdiği Birinci İmam'ın *Dîvân*'ı üzerine iki incelemesi mevcuttur.

Az bilinen iki kişiyi de burada zikretmeliyiz. Vedûd Tebrîzî 930/1524'de Sühreverdi'nin (Anadolu Selçuklu emîri) *İmadüddin'e İthaf Edilen Levhâlâr Kitabı* adlı eserine sistemli bir şerh yazar. Vedûd Tebrîzî'nin kendisinden daha da az bilinen bir çağdaşı Necmüddin Mahmud Tebrîzî *Hikmetü'l-İşrâk* üzerine şerhler yazar. Nihayet Sühreverdi belli sayıdaki küçük eserlerini (*opera minora*) Farsça yazmışsa da, onun büyük eserleri Arapça yazılmıştı. 1008/1600'de Muhammed Şerif İbni Herevî adında biri sadece *Hikmetü'l-İşrâk*'ın girişi ve ikinci kısmını teşkil eden beş kitabı değil, aynı zamanda Kutbüddin Şirâzî'nin şerhini de Farsça işler. Çevirmenin ortaya koyduğu Hindistan'la ilgili şeyler üzerine bilgisi, onun bu girişimini yukarıda sözünü ettiğimiz Şâh Ekber'in teşebbüs ettiği dinî reformun esinlendirdiği cömert ilgilere bağlamamızı mümkün kılmaktadır. Gerçekten İşrâk felsefesi, Şâh Ekber'in tasarladığı "cihanşümul (oecumenique) din" projesi üzerine büyük etkide bulunmuştur.

XVII. yüzyıl sonu-XVIII. yüzyıl başlarında cemaati ile birlikte Hindistan'a göç etmiş olan Şirâz'daki büyük Zerdüşt rahibi Azer Keyvân'ın hikâyesi de bu aynı felsefi ve dinî fi-

kirler kaynaşması ile ilgilidir. Bu dönemde yazılmış Farsça büyük bir eser, ***Debistân-ı Mezâhib*** (Dini ***Bilimler Okulu***), içinden ***Desâtir-Nâme*** (***Eski İran Peygamberlerinin Kutsal*** Kitabı) gibi bir kitabın çıktığı zamanın zerdüştçü ortamında hüküm süren durum hakkında bize bilgi veren tek kaynaktır. Bu kitap, kendisinde ilk Zerdüştçülükle ilgili belge arayan tarihçi veya f lozofu sadece hayal kırıklığına uğratabilir. Buna karşılık o en yüksek ölçüde felsefeyi ilgilendirmektedir. Çünkü açık izlerini taşıdığı Işraki felsefenin yayılmasına tanıklık etmektedir. Azer Keyvan'ın grubu içinde Sühreverdi'nin ateşli hayranları ve çevirmenleri, özellikle 104 8 1638'de yaşayan ve bulunmamış çevirileri dışında ***Dört Bahçeli Şehir*** (***Şâristan-ı Cehâr-ı Çemen***) adlı Farsça büyük bir eser bırakmış olan Ferzane Behram vardı. Aynı gruptan çıkmış olan bir başka Farsça kitap ***Ayin-i Huşeng*** (***Huşeng'in*** Dini; Huşeng eski Iran peygamberlerindendir) adını taşır. Parsiler bu kitaplarla onları yayımlayacak ölçüde ilgilenmişlerdir. Onlar Desctiri yan parsı bir kitap olarak görürler ve bu konuda onlarınkinden daha iyi hüküm veremeyiz. O halde burada insanı heyecanlandıracak tarzda Sühreverdi'nin projesine cevap veren ve XVII. yüzyıl Hindistanı'nda onun felsefesinin etkisine tanıklık eden (şu anda henüz inceleme halinde bulunan) zerdüştçü bir literatürle karşı karşıya bulunmaktayız.

Şüphesiz işraki akımın gücü Işrak Şeyhi'nin şu veya bu kitabını açık bir şekilde şerh etmiş olanlarla sınırlı değildir. Aşağıda Molla Sadra Şirazi'nin ***Hikmetü'l-İşrâk*** üzerine olağanüstü şerhlerinden oluşan büyük bir cilt yazdığım belirteceğiz. Ancak Işrak'ın etkisi burada zikredilecek birçok İranlı düşünür üzerinde artarak devam edecektir. Abdürrezzak Kaşanı gibi bir Ibni Arabi şerhçisi Füsüs üzerine şerhinde Işrakilerin hermesçi yakınlıklarına dikkat etmiştir. Işraki akımla tbni Arabi kaynaklı akımın Şii teosofisinin büyük te-

malarıyla birleşmesi İran-İslâm felsefesine belirleyici formunu verecektir. Daha İbni Cumhûr'da bu birleşme olup bitmiş bir olaydır (bkz. s. 134).

4. Şiîlik ve Simya: Celdekî

Böylece kurulacak "nazari" teosofiye, (öznenin kendisinde şeylerin ve olayların gerçekleştiği ayna olduğunun bilincine vardığı teosofiye) esas katkısı olarak "peygamberlik nazariyesi"ni içeren ve zirvesini simyada bulan bir Doğa teosofisi tekabül eder. Büyük simyacı Aytemur Celdekî'nin gösterdiği bu bağdır. Câbir İbni Hayyân'ı İsmailî irfâna bağlayan bu bağa, Celdekî'nin simyasım Oniki İmamcı Şiîliği peygamberlik teosofisine bağlayan bağ tekabül eder. Celdekî bir yandan uygulamalı simyanın usullerini tasvir ederken öte yandan manevi bir ilim olarak simya hakkında çok canlı bir bilince sahipti. Hem uygulamalı hem sembolik olan simya, hem ilk maddede (*materia prima*), hem de insanın derin varlığında gerçekleşir. Simya kavramı ile Şiî İmamet nazariyesi arasında ve bu sonuncu aracılığıyla da simya ile kozmik kurtu-

[illegible]esine yü

İlk okuyuşta, Birinci İmam'a izafe edilen en irfâncı hutbelerin,

olarak işaret edilen olaylardan biridir. Doğal olarak o Ibni Arabi'nin Endülüs'te aldığı ilk eğitimin ne olduğunu sorgulamaya yönelmektedir. Öte yandan en büyük·üstad'ın (Doctor maximus=*el-Şeyhü'l-Ekber*) şahsına ve eserine karşı bu saygı her Şii düşünür için öğretiyle ilgili kesin önemi haiz bazı noktaların reddedilmesini kesinlikle dışlamamaktaydı. Bunun bir ö r eğini Haydar Amuli'de göreceğiz.

Tarih sırasına uygun olarak önce Türkistan'da Hocand menşeli ve sonunda gelip Is f han'a yerleşmiş olan aynı Şii ailesine mensup iki veya üç kişilik bir grubu zikredeceğiz. Sadrüddin Ebu Hamid Muhammed Türki Isfahani (VII-VIII/XIII-XIV. yüzyıl. Kesin tarihler bilinmiyor) Haydar Amuli'nin salt kuramsal bir felsefeyle yetinememiş düşünürler arasında övgüyle sözünü ettiği kişilerden biridir: "O da biliminden ve felsefesinden tasavvuf bilimine ve insanlarına dönmüştür ve bu konuyla ilgili birçok kitap ve risale kaleme almıştır. Bunlar arasında mutlak varlık üzerine bir kitap vardır". Haydar Amuli bu noktada f lozo f muzun bu eserinden uzun bir sa y a nakletınektedir. Sadrüddin gerçekten meta f - ziği ele alan birçok eser bırakmıştır. Bu eserler arasında en önemlisi *Tevhidle İlgili Temel Tezler* adını taşır.

Torunu Sa'inüddin Ali Türki Is f hani (830/1426-1427 ve 836/1432-1433 tarihleri arasında ölmüştür) anlaşılması son derece güç bu eserin *Mutlak Varlıkla İlgili Temel Tezlerin Geliştirilmesi* (*Temhidü'l-Kava'id fi'l-Vucudü'el-Mutlak*) adını taşıyan ve Şiilik meta f ziğinin incelenmesi ile ilgili olarak büyük öneme haiz olan bir şerhini yapmıştır. Sa'inüddin gerek Farsça, gerek Arapça son derece kişisel nitelikte birçok eser bırakmıştır: Bunlar Ibni Arabi'nin *Füsûsü'l-Hikem*'inin bir şerhi, bir *Derinleştirmeler Kitabı*, Kur'an'ın "Ayın Yarılması"yla ilgili ayeti (54/1) üzerine bir incelemedir (bu ayetin hatmi anlamı Sa'inüddin'e içinde döneminin belli başlı bütün okullarının yer aldığı orijinal bir dini ti-

poloji sunma imkanını verir). Ayrıca ona Muhammed Şebisteri, Ibn'ül-Ferid'in bir kasidesi vb. üzerine incelemeler borçluyuz. (Kırk civarındaki Farsça eserlerinin baskısı Tahran'da devam etmektedir.)

Kuzeni Efzalüddin Muhammed Sadr Türki Is f hani'nin, Şehristani'nin dinler ve felse f okullar üzerine büyük eserinin *(Kitabü'l Milel ve'l-Nihel)* Farsça çevirisi ile kendini gösterdiğini söyleyelim. Çalışma 843/1439-1440'da Is f han'da bitirilmiş ve aynı eser üzerine bir inceleme ile tamamlanmıştır. Bu girişim Iran-Islam felsefesi tarihinde şüphesiz bir çağ açmıştır. Ancak ne yazık ki Timur'un oğlu Şahruh'un emriyle 850/1447'de yazaqnın idam edilmesine mal olmuştur. Öte yandan bu kötü f il Şahruh'a bir mutluluk getirmemiştir. Çünkü o da bu olaydan seksen gün sonra ölmüştür.

Bir diğer eser, (Irak'ta Burs menşeli) Recep Bursi'nin eseri VII V IV. yüzyılın ikinci yarısında (kesin tarihler bilinmemektedir) yer alır. Bu eser de Şii felsefesinin bu dönemi için birinci derecede önem taşır. Yazmış olduğu sekiz civarında eserleri arasında M eşarikü'! *Envar (Nürlann Do ğ lan),* imamlara atfedilen en karakteristik irfancı vaazları bir araya toplayan, Şii teosofisine mükemmel bir giriştir. Bu eser Sebzevar menşeli olup Meşhed'e yerleşmiş bir bilginin, el-Hasan el-Hatib el-Kari'nin gayretleriyle devasa bir genişletmenin, büyük boy birkaç bin say f lık Farsça bir şerhin konusu olmuştur. Yazar Şah Süleyman Safevi'nin (1666-1699) emriyle çalışmasını 1090/1680'de tamamlamıştır. Eser özellikle muhammedi Kelam, "varlık kitabının bütün kelimeleri"ni içinde bulunduran ezeli-ebedi peygamberlik hakikati temasını ele alır. Bu Kelam, Tann' y gösteren bir ayna, iki boyutlu biricik N f r'dur. Bu iki boyut, peygamberlik görevi olan zahiri boyutla, *Velayet,* Imam'da gerçekleşmiş ilahi tercih olan hatmi boyuttur.

Bununla birlikte yöntemli işlenişinde göz önüne alınan

M£m£gbPªePhbKt¦]bP]bZ^c^hcKjKa]ba icKgOKZTbPgqPMPy
c]jbPt]N^¡gPePIK[]ihcKgPIPj'GPtt]O@KtOKj<epb_"g]g
a£bb^tKm§O¦j,<epb_g^g[KtKm[]aLtPI^g]qPa£cc]tKm¦g¦g
M^ja§Ie§g¦KgNKatKa¦gcKjOKtPg]OPgnPI^IPOPM^cO]a2=p
a£cc^tKm<jKi KqP?KjI Khmpu N]qKj§gOKMKªc¦amKg]MKz
jPnhbeKabKM]jb]amPPv]N]M^jPma^OPMpbpgepªmpjGKOPNP
<epb_g^g¥Mg^<jKM^!g^g *Fûsûs'u* £wPj]gPªPj[^g]gZ^j]ª]$BQy
tinler Metni=Nassû'l-Nusûs) mKeM^jN^cmmpmKgO^aaKmPOP¤Pj
¢¤jPn^IPbM^jI^InPeKn]aZPg^ª¢wPnhbpªnpjeKaoKO¦j.$@KxKj
>Pg]x^g]gZ£gPt]gOP%HKMPj]ImKgPtKcPm^g]gMKªaPgm^hbKg
<epc"OK:6435864 OPOh¤epªhbKgqP ha PIa]M^j©^_K]cRy
I]gOPgZPcSgGPtt]O@KtOKjiKjcKaM^jZPg b]aZP]j]j.Enpw
tKª¦gOKtaPgOPj]gM^jeKgPq]Mp[jKgZP]j]j/=£m£gO£gtPq]
mpmapbKj¦g§mPjaPOPjqPAjKa mK©^_bPj]gapmIKb tPjbPj]gP tPjy
cPªePtPZ^OPj0=]b]gPgPgIhgPIPj]: ; :357;9mKj][b]O^j1
DKI§bG£[jPqPjO^PIa^¥jKgc§bKj¦goPhIhV^I]g^dIbLeWUbIPVP{
I]tbPtPg^OPgM]jbPªm]jePa^ImPe]ªIP@KtOKj<epc_OP©^_c^ay
cPnKIKqqpXePmKYw^¤]g]M^jbPªm^jePtP Kc¦ªe¦ªn§j/Egpg mPqy
[^O¢¤jPm]I^¥Mg]<jKM_#g^gqK[OPm+^q£NpO¡¤jPm]I^gPOKtKy
g¦j0=pgKZ¢jP]bL[_M^jc^¤^mKIO^aPOPg$ =p IKgj§!OKgMKªy
aKIKgj¦ thanpj%vL[^j_M^jmPhbh`^a *tevhid* rKjO§j2=p(iPty
ZKeMPjbPj]g]gIKgbKj§aPgO^I^gPOKrPmPnn]¤]mPq[]OO^j0=p|
gpgtKg§gOKqKjc§¤§gM]jb^¤]g^mKIO^aPOPg$ JKjhbKg IKO «
NPHKgj§"O§j& \Lm f_M^jhgmhbh`^a *tevhid* qKjO¦j=p^IPHKgy
j¦OhInbKj§g§g^gIKgbKj§aPgO^I^gPOKqPnPnn^abPj]nPq[]Oy
O^j.¥eKebKj§g *hadîslerinin* apbbKg¦beKI§gOKgiPtZKeMPky
)c^aapjKe§qP¥eKePmapjKe¦g¦go£eOpjpep(iPtZKey
MPjb]aZ¢jPs$j^IKcPm%'iPtZKeMPjc^aOpjpep$g£M£qqPo%
qPiPtZKeMPjb^¤]gMLm§g¦'¥eKebKjK[KIaKj]ueKhcKgqPcL}
tPmKjKI§gOKa]Z^mZ^OPKjmKg^ IPcc^a §aKj/<jm¨aaKiKge§ª
hcKgM^jiPtZKeMPjc]a[KcaKI¦qKjO§j0EgpqPbLtPmqPtKeKy
gPq]]g^I]tKIthg[KbaKI¦nKa^iPOPj1FPtZKeMPjc^¤^ge£[y
j£*IhgiPtZKeMPjCp[KeePOhcepªmpj.JPbLtPm^ge£[+

ü, B c İmam'ı (mutlak velâyet müh ü) ve O k c İmam'ı (Muhammad- a ı velâyet müh ü) k l şah ı - da Muhammed İmamlıktı . İb A ab'ye gö te d ğ bütü aygıya ağme Hayda Amul ' İ a'yı mutlak veya ev e - el velâyet müh ü la ak kabul etme de d layı a ş ddetl ve yö tem el eleşt yö eltt ğ kta bu a ıdı . (Ş î velâyet [Fa ça *dûstî*] kav amı ı ta ı al d tuluğu ka- zma ı a lamı a geld ğ tek a edel m. O ta a vufta yay- gı la ve ge ell kle ya lış la ak "az zl k" d ye çev le velâyet kav amı ın tam la ak ay ı değ ld .) B peygam- be ev e el velâyet müh ü lma ı çel ş kt . Söz k u- u la , yuka ıda g ştek özette şa et ett ğ m z g b , b ta- h fe efe de fazla b şey, Ş l ğ tüm h kmet-ta h , bu da böyle hak m lacak ve ka şılaştı ma kta ı ı Ba- tı'da ach m de Fl e'u ve ach m'c le h kmet-ta h - de bulacak la kut al ta h (*hierohistoire*) b dö emle- e ay ılma ıdı .

İb E Cumhû (804/1401-1402) ve büyük k tabı (*Kita- bü'l-Mucli*) le Süh eve d ' ş âk te fi , İb A abî' te f ve Ş gele eğ a a ı dak mükemmel daya ışma a - tık ağlamlaşmıştı . Tıpkı Hayda Amul g b İb E Cum- hû açık la ak O k c İmam'ı hale ga b la , a cak - taya çıkma ı bekle e İmam'ı, *Yuhanna* ci i' de va lığı ha- be ve le Pa aclet'e özdeş kıla . Böylece Ş î te f Pa ac- let'ç ve Yuha a'cı b gö ü üm kaza ı . Bi az ö ce Batı fel- efe de ach m'c l ğe atıfta bulu mamızı ede budu .

6. Sadrüdd Deşte ve Ş râz O ulu

İsfaha lı Tü k a le örneğ de lduğu g b bu ada da f - l z fla da luşa b a le ha eda ıyla ka şılaşıy uz. Baba Sad üdd Muhammed Deştek' Ş âz (ke d de b Sad- üdd Muhammed Ş âz a M llâ Sad â le karıştırılma-

O 1 Y [illegible] V 8 [illegible] 6 V m 6 [illegible] m [illegible] V m 6 6 D [illegible]
0 / w m b ` [illegible] w [illegible] R m V [illegible]
Z \ V w w 6 [illegible] p O \ v w 6 [illegible] K O 8 [illegible]
[1 V 1 ; r R 6 1 R w [illegible] m ! [illegible]
" 8 ^ ^ 2 R C [illegible] K D L 6 8 w [illegible]
O 1 [illegible] Z 8 R 8 p E R 8 [illegible] 1 V 8 q [illegible]
O s v Z [illegible] V L 8 V [illegible]
v 8 V B L [illegible] 4 8 L [illegible] V 6) s [illegible]
V 2 [illegible] ` [illegible] V D w 3 K [illegible] R \ [illegible] v m R [illegible]
^ 1 V L [illegible] q K w L 1 w D L A D L D w [illegible]
^ 8 [illegible] 1 V Z q v s V w
1 b q w B [illegible] D [illegible] V 1 [illegible]
3 D V D [illegible] 1 3 3 [illegible] K 1 L 6 [illegible] O

sefesi üzerinde Işrak'm etkisine ve yazann tasavvufa olan eğilimine tanıklık etmesi bakımından ilgi çekicidir. Bu bağlamda o Molla Sadra Şirazi'nin kuracağı sentezi haber verir. Bundan dolayı da Molla Sadra Giyasüddin Mansür'a çok değer verir (bundan sonra gelecek diğerleri gibi bu düşünürlerin de eserlerinin yayımlanma ve incelenmeye ne kadar layık olduklarına burada bir kez daha işaret edelim).

Sadrüddin Deşteki'ni torunu ve Giyasüddin Mansür'un oğlu da belli bir ün kazanmıştır. Genellikle o Emir Sadrüddin il (ölümü 961/1553-1554'e doğru) diye bilinir. Dedesi gibi o da madenler bilimiyle ilgilenmekteydi ve kendisine kıymetli taşların özellikleri üzerine Farsça bir kitabı (*Cevahir-Name)* borçluyuz.

Sadrüddin Deşte k'nin en ünlü öğrencilerinden biri, f lozof olarak büyük bir şöhret kazanmış olan ve devrinde Şiraz'da büyük bir manevi etkiye sahip olmuş görünen Şemsüddin Muhammed Hefe r'dir (935/1528-1529 veya 957/1550). Yukarıda adı geçen Muhakkik Kar k yolculukları sırasında onu ziyaret etmekten hoşlanıyordu. Heferi, *Ayetü'l-Kürsi* üzeri ne bir tefsirden başka felsefe alanında on civarında eser bı- r kmıştır. Burada onun ö ğ encilerinden birini, Şah Tahir Ibni R iyüddin Ismaili Hüsey n'yi de zikretmek doğ r olacaktır. Bu zat sonunda Hindistan'a yerleşmiş ve orada 95 2 1545 veya 956/1549'da ölmüştür. Ancak az sayıda'eser bırakmıştır. Bu eserlerden biri Ibni Sina'nm *Ş i a'sı* üzerine bir araştırmadır. Ateşli bir Oniki imamcı olup Şii düşüncesinin Hindistan'a yayılmasında etkili bir ka t da bulunmuştur.

Nihayet burada yukarıdaki şahıslarla tek bağı kendisinin de Şiraz ortamına ait olması olsa da olağanüstü bir şahsiyetten, Hoca (Hace) Muhammed Ibni Mahmud Dehdar'dan söz etmek uygun olacaktır (oğlunun adı Mahmud Ibni Muhammed olduğundan kayıtlar ona ait olanla oğluna ait olanı çok açık tarzda ayırmamaktadır). Hayat hikayesi ile ilgi-

li tüm söyleyebileceğimiz 1013/1604-1605'de hayatta olduğu ve Şiraz'da Hafziye'ye gömülmüş olduğudur. Recep Bursi çizgisinde Şiiliğin mistik teosofsini en mükemmel şekilde temsil etmektedir. Bundan başka cif, aritmosof, kısaca İslam irfanında Kabbala'nın tekniklerinin eşdeğeri olan bilimleri uygulamaktaydı. Tümü incelenmeyi hakkeden on civarında eser bırakmıştır. Burada sadece kozmik insanı veya makrokozmos derecesine kadar ruhun dereelerinin bilgisini ele alan *Yetimin İncisi* ve *İnsan Şeklinin Sembolü olarak Elif Harfi*'ni zikredeceğiz [illegible]

de felsef İmamların hadislerinin meyvesini toplayan büyük eserlerin (Molla Sadra'nın, Gazi Said Kummi'nin ve diğerlerinin eserlerinin) ortaya çıktığını görüyoruz. Ancak bu da bu tarihten itibaren f lozofların artık her türlü rahatsız edilmeden korunmuş oldukları anlamına gelmez.

Ortaya atılacak büyük temalar öncelikle zaman, vaka problemi, imgeler aleminin (*âlemü'l-misal*, *berzah*) gerçekliği ve buna bağlı olarak Molla Sadra'da varlık metaf ziğinde bir devrim içeren yeni bir bilgi kuramı, aktif hayalgücünün ön plana çıkarılması, metamorfozları ve yeniden dirilişleri açıklayan tözsel (intrasubstantiel) hareket kavramı, Muhammedi Kelam'ın çift boyutu üzerine dayanan bir hikmet-tarih, metaf zik Muhammedi Nur veya Gerçeklik (peygamberliğin zahi r, imamet kuramının batını) olacak, netice olarak Ibni Haldun'un teklif ettiği şeyden çok XIX. yüzyıl başlarındaki Batı'nın büyük felsefi sistemlerine yakın olan muhteşem bina ortaya çıkacaktır.

İranlı yazar ve eser listelerimiz çoğu zaman Aristotelesçilerle (*Meşşâ'iyyûn*) Platoncular (*İşrâkîyyûn*) arasında basit bir sınıflama ile yetinirler. Oysa önce "Aristotelesçi" kavramı f lozoflarımızda, en aşağısından başucu kitapları olan *Aristoteles'in Teolojisi* diye bilinen kitaptan ötürü tam olarakbizim ondan anladığımız anlama sahip değildir. Öte yandan burada saf bir Aristotelesçi olan, az veya çok Platonculuktan etkilenmiş olmayan, dolayısıyla da biraz Işraki olmayan bir f lozof bulmak istisnai bir durumdur. Bir ilk ve ünlü ö r ek birçok Şii f lozof kuşağının "düşünce üstadı", Is f han okulumuzun başında gelen isim olan Mir Damad'dır (Muhammed Bakır Esterabadi) (ölümü 1040/1631-1632). Mir Damad genellikle Aristotelesçiler arasında sayılmaktadır ve bu yanlış değildir. Ancak bu Aristotelesçi bize içimize işleyen güzellikte çoşkulu itira f ar bırakmıştır. Bu itiraflarda ise Sühreverdi'nin çok açık iziyle karşılaştığımız gibi Molla Sad-

râ müstear ad olarak da İşrâk'ı seçmiştir. Ders verdiği okul, Sadr medresesi büyük bahçesiyle hâlâ mevcuttur ve İsfahan'da çalışmasını sürdürmektedir.

Mîr Dâmâd gerek Arapça gerek Farsça kırk civarında eser bırakmıştır. Bu eserler zor anlaşılmaları ile ünlüdür ve parlak öğrencisi Mollâ Sadrâ'nın eserleri sanki kendilerini gölgede bırakmış gibi büyük bölümüyle de yayımlanmamışlardır. Burada onun İbni Sinâ'cı araştırmalarının bir sistematik geniş özeti olan Arapça *Kızgın*)E6F;5.;K)2?*,G 7K")*,*>+?$&K Farsça *Kızgın*)ED5.;K)3@*,G 7K"(.D.C+?%K (bu imge-başlıklar, kitapların son derece ciddi olan içeriğini etkilememektedir) zikredeceğiz (Mîr Dâmâd ikinci kitapta belki kişisel görüşlerine daha fazla yer vermektedir). Diğerleri yanında onu meşgul eden bir problem, kozmolojinin (ünlü) dilemmasına bir çözüm bulma problemiydi: Dünya ezelden beri #*,K*.?. < :$K mi mevcuttur, yoksa (Kelâmcıların ileri sürdükleri gibi) henüz zamanın var olmadığı bir zamanda mı meydana gelmiştir? Mîr Dâmâd ezeli olarak meydana gelmiş olanla zamanda meydana gelen olay arasında çıkış yolunu ezeli olarak meydana gelen #0A-B>K-.0;4$&Kezeli olarak yeni olan olay kavramında bulmaya çalışıyor. Bu kutsal tarih olayları için önemli sonuçlara gebe olan ve şiddetli tartışmalar doğuracak olan bir "hayalî zaman" kavramını peşinden sürükleyecek olan bir kavramdır.

Mîr Dâmâd'ın sayısız öğrencileri arasında burada Mollâ Sadrâ Şirâzî'nin (bkz. s. 143) dışında yalnızca en önemli bazılarını zikredeceğiz. İlk olarak onun genç kuzeni olup daha sonra öğrencisi ve dâmâdı olacak Seyyid Ahmed İbni Zeynelabidin Alevî (1054/1644 ve 1060/1650 yılları arasında ölmüştür) vardır. Alevî'ye on civarında kitaptan oluşan önemli bir felsefi külliyat borçluyuz. Onun hocasının güç eserleri üzerine şerhlerinden başka İbni Sina'nın /3/+ =HKüzerine J2/+!8G8K' 8*1?*9Kadını taşıyan hacimli bir eseri vardır. Bu

eserde yazar açıkca İbni Sina'nın "doğu felsefesi"ne (*hikmet meşrikiyye*) atıfta bulunur. Bundan başka onun Kur'an'ın felsefi ve teosofik bir tefsirine uzun bir girişi (Farsça *Letaif-i Gayb*) vardır vb.

Bir başka öğrencisi *Kızgın Kömürler Kitabı* üzerine büyük boy bin iki yüz sayfa tutan ve tüm hayatının eseri olan dev bir şerh yazmıştır. Bu öğrencinin ne yazık ki sadece adını (Muhammed İbni Ali Rıza İbni Ekâcânî) ve bu çalışmasını tamamladığı tarihi (1071/1661) bilmekteyiz. Elimizde bu eserin yazarının elinden çıkmış yazması olduğu için onun yayımlanmasının ne kadar önemli olduğunu belirtebilir ve yayıncısını bulma konusundaki ümidimizi dile getirebiliriz. Mîr Dâmâd'ın bir başka öğrencisinin söz konusu kitap hakkında bir başka şerhi de vardır. Bu öğrencinin adını bilmiyoruz; çünkü aynı boyutlara sahip olmakla birlikte bu yazmanın baş kısmı bozuk durumdadır. Bu şerhler yazarlarının şahsi felsefi ilhamlarım serbestçe ifade ettikleri gerçek araştırmalardır.

Mîr Dâmâd'ın bir başka öğrencisi olan Kutbüddin Muhammed Eşkevârî'ye (1075/1664-1665'de ölmüş olan bu düşünür Şerif Lâhîcî olarak da adlandırılır) Arapça-Farsça büyük bir rapsodiyi borçluyuz. Yazar bu eserini İslâm-öncesi eski bilgelere, Sünnî İslâm filozofları ve maneviyatçılarına, nihayet İmamlara ve büyük Şiî düşünürleri ve maneviyatçılarına ilişkin rivayetler, zikirler ve yorumları içeren üç büyük döneme bölmüştür. Zerdüşt üzerine bölüm Şiîlerin Onikinci İmam'ı ile Saoşyant (Saoshyant)[2] veya Zerdüştçülerin eskatolojik Kurtarıcıları arasında dikkate değer

2 Saoshyant: Eski İran dilinde "kurtarıcı" anlamına gelen bu kelimeye Avesta'nın 45, 46 ve 48. dinî şarkılarında rastlanmaktadır. Zerdüşt buralarda kendisini bir "kurtarıcı" olarak adlandırmakta, ancak asıl gerçek "saoshyant" olarak bir "kurtarıcı"yı da beklemektedir. Geç Zerdüştçülükte onun on iki bin dünya yılı sonunda ortaya çıkacak dünyanın ışığa kavuşması döneminde zuhur etmesi beklenmektedir.

* 8 *J j F Y - J?BP8J?Ej (8U_c jJ$8) J 9j + (9X +U (8jE 6 -)BB J

' a Y '- J *8 8F-JLj - JhB8L9 jE * HUB H8 J? jP E

E (W cMj - B 8UB6 Pj B*(8U#(jFJ (MF j L 8 HI8J F_8jP U P

' H FHj B (J* (P?6j a P (- j (@ j a M a I 7 (FL--BL-LJ88ZF_B8

, - j? (B E eHiFj i+ 8 S (J?P8 ,N ((IHNB(P ji? (a Bj B 8U U F(

, - FMj - L ,8 8L jB , 8` ?F _ EjB8j6M8j,(-J M6(8 J)6 8 jJ a F% FHjB

h - E L)9j B) F 9* (,7 E j , - + ! (b Y8 (YJ-jF 8 Y 8 jU e B (

* 8 CjJ (FH B (e9F jB) F 9 jW Z P%B9(JJjE) , ç FJj L B MJ (

? 8 I jM E 8 SMj8JMj (I B (HJFeP F b(jJ - M 8 6B - FJ 8 iFB8

M 8 jH ?jJ H B + P B P* ?8 jJH86jE (P j M-PEJ-7F-jE - *Faj M a

C J (E HcF'jJJ((j ?P jJ < !U8-+ (Y 8eUj (J - M j - %M IE B (BM

J) , (, F7j (6j - F*_8j`Jbj J - FH+B8(j9F jB) FH 9F , j(3FJj ? IB B (

` YEj - M (4 Y 8 (b,8cF?(-jB E c i M-gJB j J*<8FJ,*-8j J BJ-(J

M d ? BB(-JidMj 8 J 8 BE J ?,OHILBM(i_E((B (F J6eHBB(jE (E

M e JP J (,H(F P F j ' ' % ' '

$ "' # ' S%-Uj P ? (J?ec,L(j(?+-(Fj , 8

F -8j i (J--MMMj 8 b%89EJ)8EY) j EMj - YL8(FS8R F , P# b !P j %

' & ' %Y 8'? J - , - + - b 8 Y j

% 9 J jF , - J - S Ajb J - F + ; B - J < j

C L 3 7 (F 8 ,J(_j`Hb J j F?+P8 (b 6 FB(jLS--Mj8-jH B8HB=8

B - Jb<J - M%9FJ*jP #B) L c E F , - K - L ? 9 j

* - B*B88JLj J (-J , - L 8` UB a?B(a (6Faj_ B8aU(j7 L 8 8U,-

a U ai? 7 J -6M 8Y jF a F(-B c G*ceJL((? MLeib(jc J (MYc

B c ? Mh(- 7 Y (j) Jj)hj (? a 7 ? P F j 86F 8 jM - J(,F8 Lb ?8 j

_ -F - M 8 F B(-JJL<_F(j_ US(J < BME- i L *8*j a L?a(FM ej B E

(i B c-L (-j8 < L1 (S8-8(j B 8 V aMYB J 8 (8J-Lj _ (Hj?J 8

F (B8 J 8 N (kMj PJ 8SB-3j (B 8 U - M 8DU J *F8jU8jd?Fj

B (E (LSc-FJS<jKjPjL c F c 2 BY(E (,T4-BUH8 Y HI5 (UJ6B ((

* - J B8-iJ6j-(,B jJ Pj8 ?68Jj R8IG L,((F - U 6 (E * 0J.B8 8L

L 8* j B a E a F8,-JjB - i M 8 JP 8 BB8aJBjJE j F `SM*8) ?

M c F 9 (B 8 B -7jJ J j iSU(J BEc J j 8 S - F* (E (8EF(j? B (

^m~Ï§m§©c x qcÍ©m~mq x c§mÏmvcÏ§|zÏ^°q°~1ÏD°Ïz|p©Z`ZÏÃ~ZzqÄÏ^m~Ïemº q|¸|e©ZÏ Gk~m x cz!mzÏZ`ÄzÄzÏ²cÏ i¾q i c§mzmzÏ©cp Z~Ï|~©Z´ZÏ½Äpº ©ÄÂÄzÄÏ ÍZÍÄ~ x Z`ZzÏ i¾~¿~¿¸2Ï I cz`c~c§pnÏ C~m§©|©cqc§½m Ïhr|º ¹|eqZ~ÏZ~Z§Äz`ZÏ¸mp~c`mqm~1Ï J c~½cp©czÏ`cÏkZ~cpc©Ï¿¸c~mzcÏZzº ©m.PqZ©|z_°Ï|q x ZÏm`mZ§Äz`ZÏ|qZzÏ^m~Ïpm©Z}Ï´Z¸Äq x ÄÍ©Ä~2ÏCz_ZpÏ ¾©cÏ´Zz`ZzÏMm_kZcvÏMZmc~"mzÏ^°Ï½ZÂ`ZÍÄÏ§m x µZÏ¿¹c~mzcÏ I [©y nÏ ¾Â~c©m§mzmÏm½c~m~Ïj¾~ÀzczÏ^m~Ïpm©Z}Ï`ZÏ´Z¸ x ÄÍ©Ä~3Ï

Fmzqcµm_mrc~mÏ²cÏ¾Â~cz_mvc~mÏZ~Z§Äz`ZÏ i czcrvmpqcÏM|qq[ÏTZ`º ~[Ï¸mp~c`mqm~1Ï Cz_ZpÏ^°Ïkm½Ï`cÏpc§mzÏ`cÂmq`m AÏ½¿zp¿ÏTZ`~[Ï ^°Ïp|z°`ZÏ©cpÏ§¾¸Ïc© x c x cp©c`m~1ÏD°zZÏpZ~ÍÄqÄpÏRc_c}ÏCqmÏ Vc^¦¹n"zmzÏ&^p¹4Ï§2Ï7:='Ï|z°zÏ`c~§qc~mzmÏ©Zpm}Ïc©©mÂmÏpc§mz» `m~4Ï I cq§cfc`cÏk|_ZqZ~ÉÏ|q`°Â°Ï`mÂc~Ï¾Â~cz_mqc¡ÏZ~Z§Äz`ZÏ¾¹cq» qmpqcÏ&76=<57<6=.7<6?#`cÏ`|Â x °Í*Ï76@?57<?</7<?=$`cÏs§gº kZz$`ZÏ¾q x ¿ÍÏ|qZz'ÏK¿§c´mzÏK[z§[¥$µmÏ¸mp~c© x cpÏ°´ i °zº `°~1ÏD°*Ï x Z©c x Z©mp+ÏZ§©~|z| x m*Ïecq§cecÏ²cÏ`mzÏ^mqm x qc~mz`cº pmÏ&eÄpÄk,Ï©ce§m~+ÏLcq[x +ÏKZ`n§'Ï°¸ x ZzqÄÂÄÏpcz`m§mzcÏ kc~ÏÍc´º `cÏkc~ÏÍcµmzÏ¿§©Z`Ä Ï°z²ZzÄÏ²c~mq x c§mzcÏzc`czÏ|qZzÏ^m~ÏÍZk» §m´c©©m~1ÏO{ZÏ|zÏ^cÍÏ_m²Z~Äz`ZÏc§c~m+Ï¾¹cqqmpqcÏpZ`c~Ï²cÏ¾¹ i ¿~Ï m~Z`cÏ¿¸c~mzcÏ^m~Ïpm©Z^Ä+Ïs^zmÏTmz[$z x Ï*Şifı'sı* ²cÏtÎÊ¢a¬"Ä+ÏN[¼ §Ä~Á``mzÏWÀ§n$zmzÏ*Tecrid'i,* &Cqm)ÏL°Í½°$z°zÏZ§©~|z| x mÏpm-Z^ÄÏ ¿¸c~mzcÏmz_cqc x cqc~m*Ï®ÈpÏËckm©$mzÏ*(Şehid-i* H³³dw+Ï^p¸1Ï§1Ï77>'Ï `c~§qc~mÏ¿¸c~mzcÏ^m~ÏÍc~kmÏ^|~½q°´±¸2Ï

K[z§[¦"zmzÏ`cÏpcz`mÏ}ZµÄzZÏ½|pÏ§ZµÄ`ZÏ¾Â~cz_m§mÏ|q x °Íº ©°£1ÏD°zqZ~ÏmpmÏ|Âq°Ï&778757=6@Ï²c´ZÏ778;5u⊧79$`cÏ¾q x ¿ÍÏ |qZz(ÏTc´¶m`ÏEc x [q¿``mzÏK[z§[¦+ÏTc¶¶m`ÏS¸nÏK[z§[¦BÏ^ZÍº qÄ_ZÏmpmÏc§c~m+ÏY|~°zq°ÏXZ~qÄpÏ¿¸c~mzcÏ^m~Ïpm©Z}qZÏËc´kÏM¿º em`"mzÏ*Irşad'ı* ¿¹c~mzcÏ I Z~§½ZÏÍc~kmÏ^mqmzczÏM|qq[ÏMc§mk[ÏQcº §[ÆÏÌm~[¹nÏ&779657=7=07=7?Ï²c´ZÏ777;5u⊧69.u⊧69#`cÏ¾q x ¿Í» ©¿~'BÏa^zmÏUmz[#zÄzÏ*Işırat* ²cÏ*Şifı'sı,* Ìc´kÏM¿em`$mzÏt¢Î\b!ÄÏ¿¹c» ~mzcÏmz_cqc x cqc~-ÏÌ[kÏU¿qc´ x Zz#ZÏm©k]eÏc`mq x mÍÏ*Nurlar Bahçe-* ¨oÏZ`qÇÏ^¿·¿pÏ^m¤Ïj czcqÏp¿v«¿~Ïpm¯Z^ÇÏ^Ä~Zp x ÄÍÏ|qZzÏM°kZ x º x c`ÏD[pÄ~ÏTc^¸c²[¦Ï&©Zp x ZÏZ`ÄÏM°kZppmpÏTc^¸c²[~nÏ|q°}Ï 76@?57<?<.7<?=%`cÏ¾q x ¿Í©¿~'ÄÏpcz`m§mzcÏ|zÏ_m²Z~Äz`ZÏpm©Z.

hı, özellikle büyük Şii eserleri olan Kuleyni'nin *Kâfî'si* (Farsça kişisel bir incelemeyle, *el-Şeceratü'l İlâhîyye der Usûl-ı Kâfi* ile tamamlanmıştır) Şeyh Müfid'in Irş c 'ı, iV. Imam'm *Mezamir'i*, Nasırüddin Tüsi'nin *İşârât Şerhi* üzerine felse f araştırmaları borçlu olduğumuz Mirza Nafi'a Na'ini'dir (ölümü 1080/1670 veya 108 2 1671-1672).

9. Molla Sadra Şirazi ve Öğrencileri

Burada son yüzyılların Iran-Islam felsefesinin en yüksek tepesine ulaşıyoruz. Yaygın olarak Molla Sadra diye bilinen Sadrüddin Muhammed Şirazi (979/1571-1572'de doğmuş ve 1050/1640-164 l'de ölmüştür) şimdiye kadar işaret ettiğimiz f rklı akımların güçlü bir kişisel sentezini başarıyla gerçekleştirmiştir. Düşüncesi günümüze kadar tüm Iran felsefesine, daha geniş bir şekilde söylersek felse f i f de seviyesinde Şii bilincine kişisel damgasını vurmuştur. Bıraktığı eser anıtsaldır: Birçoğu büyük boy kırk beşten f zla kitap adı. Ibni Sina'mn *Şifâ'sının* meta f zikle ilgili bölümünün kenarına yazılmış şerh onun re f rmunu haber verir. Sühreverdi'nin *Hikmetü'l-İşrâk'ına* tahsis etmiş olduğu şerh Işrak'a en güvenilir bir temel sağlar. Şaheseri olan *Ruhun Dört Yolculuğu* (büyük boy bin say f tutan *el-Esfârü'l Erba'a*) o zamandan bu yana Iran düşünürlerinin çoğunluğunun üzerinde yaşadığı bir sistematik geniş özetidir. Burada diğer eserlerinin isimlerini teker teker saymak mümkün değildir. Sadece Şiiliğin temel kitaplarından biri olan *Kuleynî'nin Usûlü'l* Kcff'sinin şerhi olan ve ne yazık ki tamamlanmamış olarak kalan büyük eserini hatırlatalım. Bu kitapta hiç şüphesiz Iran Platoncularının en ünlüsü olan Sadra'nın, "peygamberlik felsefesi"ne bir anıt diktiğini görüyoruz. Bu, içinde Seyh Sadük Ibni Babüyi tarafından kaleme alınmış olan "iman sembolü"ne geri giden Şiilik ve Platonculuk arasm-

da bir ilişkinin tasdik edildiği bir anıttır. Sadra'nın Kur'an'ın
birçok suresi üzerine yazdığı tefsirleri de

yı f geri LJ

o Şii ͅ ɔnasıl varlığın ıslamdas ü

bir hamle y a i n m e l a

a ş k a

uşa, öze g öncelik vererek gelenek-

yerine bir varoluş metafziğini geçirmek z

afziğinde gerçek bir devrim gerçekleş-

olmadığı, her ö ɔ Ɗ ʡ ż

e belirlendiği ve d ğ u

berinde getirir: Bu,

okan töz-içi (intra-

ntiel) hareket tezi-

tamorphoses), töz-

di, imgeler âlemi ontolojisini sağlam bir şekilde ortaya koymuştu. Sadrâ aktif hayalgücünün madde-dışılığını tesis ederek İşrâk şeyhinin öğretisine kaçınılmaz olan nihai şeklini verdiğinin bilincindedir. Aktif hayalgücü onda artık fiziksel organizmaya bağlı olan ve onunla birlikte yok olan bir yeti değildir. Tamamen tinsel bir yeti, bir çeşit ruhun ince kılıfıdır. Bu andan itibaren Sadrâ, her ruhun kendi cenneti veya cehennemini yaratmasından dolayı ruhun yaratıcılığını (*hallâkîya*) kabul eder. Çünkü tüm varlık ve algı tarzları aynı birlik yasası tarafından yönetilmektedir. Bu birlik akıl düzeyinde akılla kavrama (intellection), akılla kavrayan özne ve akılla kavranan Formun birliği, sevgi, seven ve sevilenin birliği ile aynı olan birliktir. Bu açıdan bakıldığında Sadrâ için bilme fiilinin en yüksek bilincinde insan ruhunun, Kutsal Ruh (Ruhü'l-Kudüs) olan faal akılla birleştirici birliğinin ne anlama geldiği sezilmektedir. Burada asla sayısal bir birlik değil, akılsal bir birlik söz konusudur. Bu, derinden değişime uğrattığı ruhta faal akıl tarafından kavranan Form'un (İdeanın), kendi kendini kavrayan bir Form olduğunu ve dolayısıyla ruhun kavrama fiilinde faal akıl veya Kutsal Ruh'un (Ruhü-l Kudüs) kendi kendini kavradığını, buna karşılık ruhun kendi kendini kavrayan Form olarak kendini faal akıl tarafından kavranan Form olarak kavradığını bize gösteren bir karşılıklılığa imkân veren akılsal bir birliktir. Mollâ Sadrâ (yukarıda giriş kısmında yaptığımız toplu bakışta belirttiğimiz anlamda) "spekülatif" felsefenin gerçek bir temsilcisidir. Bu felsefe bir Kutsal-Ruh fenomenolojisine açılır.

Bu kadar yoğun olan eserinin günümüze kadar yazarlarımızın haşiye veya şerh olarak adlandırdıkları, bizim ise inceleme ve araştırma olarak adlandıracağımız birçok şeyi teşvik etmiş olmasına şaşırmayacağız. Mollâ Sadrâ'nın çok fazla sayıda öğrencileri olmuştur. Burada ancak onlar-

d n büyük şöhret sahibi üç doğrudan öğrencisini sayacağ . Bunlardan ilk ikisi sadece öğrencileri değil aynı zamanda damadan olmuştur.

Ona en yakın olanı hiç şüphesiz (1091/1680'de ölmüş olan} ve Molla Sadra'nın yarattığı f lozof ve teosof tipinin en yüksek ölçüde temsilcisi olan bir simayı oluşturan Molla Muhsin Feyz Kaşani'dir. Onun kendisi Is f han'da Abdullah Şüşte r medresesinde -ki bu medrese günümüzde de varlığını sürdürmektedir ve onda Kaşani'nin oturduğu daireyi ziyaret etmek mümkündür- ders vermiştir. Hem Arapça, hem Farsça üretken bir yazar olmuştur. Bibliyogra f ası yüz yirmiden f zla başlığı içerir. Onların ne kadar değişik alanlara ait olduğu hakkında bir fikir vermek bile mümkün değildir, çünkü programda yer alan bütün inceleme alanlarını kapsarlar. Gazali'nin büyük eseri *İhyâü'l-'Ulûm'u* Şii bakış açısından tümüyle yeniden yazmış olduğunu zikredelim. Kaşani'nin Gazali'ye karşı Ibni Arabi'ye karşı duyduğu hayranlığı kesinlikle engellemeyen bir hayranlığı vardı. Büyük eserlerinden bir *diğeri ('Aynü'l-Yakîn=Kesin Olarak Bilme)* Kuleyni'nin Kaffsinin büyük şerhini ve Kur'an Şerhini tamamlayan kişisel bir sentezi i f de eder.

Molla Muhsin'in bacanağı olan ve 107 2 l661-1662'de ölmüş olan Molla Abdürrezzak I hici tamamen başka bir tür insan olarak karşımıza çıkmaktadır. O kayınbabası Molla Sadra'nın derslerini uzun zaman takip etmiştir. Ancak Sadra'cı tezlerin bütününde şahsi felsefesi konusunda bir tatmin bulamamış görünmektedir. Gerçekten hazan sanki içinde bir çatışma varmış ve dış dünya ve çevresi kendisini korkutuyormuş gibi aşın görüşler arasında sallanıp durur gibi görünmektedir. Her ne ise bazı listelerin yapUğı gibi onu saf ve basit olarak Aristotelesçi olarak nitelemek f zla basit olacaktır. *Gevher-i Murad (Arzu Edilen Şeyin Özü)* adlı eserinin gösterdiği gibi tasavvu f ilişkin şüphesiz şahsi

bir tecrübesi vardı. On iki civarında eser bırakmıştır. Büyük boy iki cilt halinde yayımlanmış olan Nasirüddin Tüsi'nin *Tecrid'*i üzerine şerhine bu alanda yazılmış olan en mükemmel eser olarak bakılır. Ibni Sina'nın *İşârât'*ının şerhindeki doğa felsefe kısmı üzerine haşiyeleri henüz yayımlanmamışur. Onlar çok özgün tavır alışları i f de ederler. Oğullarından birinin, 1121/l709-l710'da ölmüş olan Mirza Hasan L hici'nin özel olarak Şii imamet felsefesi üzerine bir düzine civarında eser bıraktığını zikredelim.

Molla Sadra'nm bir diğer doğrudan öğrencisi, 1104/1692-1693 de bir hac ziyaretinden dönüşte Mekke ile Medine arasında ve f t etmiş olan Hüseyin Tunikabuni de Molla Sadra'nm sadık bir yorumcusu, ö r ek bir Işraki f lozof olmuştur. Dünyanın meydana gelişi, varlığın aşkın birliği üzerine birçok küçük risalesi yanında Ibni Sina'nın *Şifa'*sı, Nasirüddin Tüsi'nin *Tecrid'*i ve yukarıda adı geçen Heferi'nin el kitabı üzerine araşurmaları ona borçluyuz.

10. Recep Ali Teb r zi ve Öğrencileri

(1080/1169-l l70'de ölen), adının da işaret ettiği gibi Tebriz menşeli olan ve birçok de f ziyaretiyle kendisini şereflendiren Şah Abbas II'nin (1642-1666) çağdaşı olan Recep Ali Teb r zi ile Molla Sadra'nmkinden f rklı bir atmosfere giriyoruz. Hatta f lozo f muzun büyük Sadra'cı tezlerin tersini (varoluş meta f ziğinin, töz-ötesi hareketin, gerçek varlığa sahip olan bir şey olarak zihni varlığın vb. reddi) savunduğunu görmek oldukça ilginçtir.

Bunun nedeni Recep Ali'nin ta baştan itibaren Zorunlu Varlık ve zorunlu olmayan varlıklarla ilgili olduğunda varlık kavramının eşanlamlılığını (analogie) değil, çok anlamlılığını (equivocite) ileri süren bir varlık meta f ziğiyle kendisini göstermesidir. O halde varlık terimini kullanırken, kav-

] 7 # W [illegible]]7cY[illegible] U W [illegible] L7U = [illegible] b > b U L U L S
W L [illegible] u[illegible] Y e b e[illegible]]S:[illegible] Lg[illegible] y 7 S g [illegible] 7 W7y[illegible]
i 7] 7 c y [illegible] e b [illegible]] [illegible]] [illegible] U y[illegible]
b [illegible] 7 w[illegible] U7y[illegible]]e7[illegible] Y < 7 S €
b e k U i7[illegible] U 7[illegible] 8+X € 2 $, 2+ $+0: $[illegible] Y[illegible] I 7
7 [Z [7 c J [illegible] U [illegible] 7 € [illegible] J€ = [illegible]
< e c3€# , * , + % i17*YiL7[illegible] c y U W[illegible] 7 € { [illegible]
L s L7YU[illegible] Y €:7L[illegible] Y e[illegible] W[illegible] > [illegible]
= L b L Y > €L:][illegible] € 7 G [illegible]
Z U = e w e € b u[illegible]] [illegible] U S7€. L [illegible]
Y 7[illegible] g Z [illegible]] [illegible] c 7 [illegible] L7Y[illegible] € = y
L t L Y € S Z[illegible]] f U [illegible] € w[illegible] Y [illegible] e€c
b 7[illegible] 7 W[illegible]] [illegible] Y > [illegible] b [illegible] U = 7 e [illegible]
< 7 :[illegible] Z S c[illegible]]L@U [illegible] e w[illegible] Y [illegible] b
~ > i J[illegible] U ec[illegible] Z A L [illegible] k U > i > < > w
: >] = 7[illegible] w L [illegible] Y e 1Y[illegible] J] > g >] = L t [illegible]
S y Y €J [illegible] I L, +€+ $ 0 0. +0 +A2 $[illegible] w' ^ >[illegible]
c 7 i7[illegible] W 7 [illegible] W 7 k €
/ > < >[illegible] € a k M[illegible] k > € Y [illegible]] 7
> Y[illegible] U v b v € ' 9 [illegible] W7M L7[illegible] € Y { k €
: S 7#€, 1 ?J+L?k+W[illegible] > c S [illegible] c [illegible] € 7 W
W > [illegible] B [illegible]] € 6 9 = > € c 7 [illegible] U[illegible]
w y Y3[illegible]] M [illegible] W€7 b
W >[illegible]] W > i [illegible] W y • c y € (Z < 7 b y Y y Y € c 7
b [illegible] < > [€ % [illegible]] >[illegible] 7 [illegible]
g 7 [illegible] c L] > Y € / $! ' (' (# >[illegible] $ '7 [illegible]
> b [illegible]]7€U >7W[illegible]] € 6 9 = >7 [illegible] ! " "
b Z Y[illegible]] [illegible] b [illegible] U [illegible]] : [illegible] g U > g
1 v U > j W 7 Y 7 € " L € J 7 C € [illegible] U b
Y [illegible] > c U [illegible] b c > [illegible] € !
" =c77€W 7 W U 7'Y [illegible] y [illegible] = €' 9 [illegible] ' + $ 9 9 = 'A
* + ([illegible] # $A' * &7@'A*[illegible] d 8g; [illegible] €€! c 7
W 7 W U 7 Y'W z8 [illegible] = ' 1 5 ' $ 9 9 [illegible] / [illegible] @ [illegible]

mıştır. Daha az şöhrete sahip diğer iki öğrenci, Molla Muhammed Tunikabuni ve Mir KavamRazi'dir.

11. Gazi Sa'id Kummi

Bu düşünür ve maneviyatçı burada birkaç satırla sınırlı olsa bile kendisine ayrı bir bölüm tahsis etmek gerekecek kadar önemlidir. Gazi Sa'id 1043/1633'de Kum'da doğmuş, hayatının en büyük bölümünü hocalık yaparak geçirmiş ve yine aynı yerde 1103/1651-1652'de ölmüştür. Is f han'da Recep Ali Tebrizi'nin öğrencisi olmuştur. Ancak aynı zamanda Muhsin Feyz'in ve (yanında Sühreverdi'nin *Hikmetü'l-İşrak*'ını incelediği) Abdürrezzak Lahici'nin öğrencisi olmuştur. Öyle ki bunun sonucunda o şahsında ve düşüncesinde iki geleneği birleştirmektedir.'

Gazi, Oniki İmamcı mistik teosofinin yüksek bir temsilcisidir. Eserlerinin tümü çok önceden yayımlanmış olması gereken Şii bir Işrakidir. Onların hesabını çıkarmak oldukça zordur; çünkü yazarın zihninde kitaplarının birçok külliyat oluşturması gerekiyordu. Bu külliyatlar ise tamamlanmamıştır. Böylece hocası Recep Ali'nin savunduğu varlığın çok anlamlılığı kuramını yeniden ele aldığı Farsça *Kelid-i Beheşt* (*Cennetin Anahtarı*) kitabından sonra Recep Ali son derece yoğun, ancak yirmi sekizinci hadisten ileri gitmemiş olan Kırk H a is *Şerhi*'ne; sadece on tanesini veya belki on bir tanesini yazmış olduğu *Kırk Eser* Kitabı'na girişmektedir. Bunlardan başka f lozof larımızın her zaman okudukları *Aristoteles'in Teolojisi* denen eser üzerine bir şerhler defteri bırakmıştır. Nihayet onun ana eseri (*magnum opus*) vardır. Nasıl Molla Sadra Kuleyni'nin K4fi'sini şerh ederek Şiiliğin teosofik metafiziğinin gerçek bir sistematik geniş özetini yazmışsa, Gazi Sa'id de Saduk Ibni Babüye'nin *T*evhid'ini şerh ederek kendi sistematik geniş özetini ortaya koymuştur. Bu ki-

ler aleminin zamanı vardır. Nihayet son derece ince, yumuşak bir zaman, saf Akıllar aleminin zamanı vardır. Eşzamanlığın (contemporaneite) boyutları, varoluş tarzının inceliğine, yumuşaklığına göre artar. O halde tinsel bir insana verilen zaman, varlığın uçsuz bucaksızlığını kucaklayabilir; şimdiki zaman, geçmiş ve geleceği içine alabilir. Bu açıdan "Beyaz Bulut" hadisi veya hikayesinin yorumu, çarpıcıdır.

12. Is f han Okulundan Tahran Okuluna

Şimdi f lozo f ar için güç olmuş olan ve onların tarihçileri olmak isteyen meslektaşları için öyle kalan bir döneme varıyoruz. Bunun nedeni durumun çok karışık, el yazmalarının dağılmış olması ve ancak kataloglar yayımlandıkça tekrar ortaya çıkmasıdır. Duruma hakim olan olay, Safevilerin Is f hanı'nın ve Sultan Hüseyin'in hükümdarlığının sonunu getirmiş olan felaket, yani kelimelerle anla t lmaz zulümlerle dolu bir kuşatmadan sonra şehrin (1135/21 Ekim 1722'de) Afganlar tara f ndan alınmasıdır. Filozof Ismail Hacü'i'nin olaya ayırdığı bir say f bu kuşatmanın dokunaklı bir tasvirini vermektedir. Afgan hakimiyeti sadece sekiz veya dokuz yıl sürmüştür. Safevi hanedanı Tahmasp iI ve Abbas III'ün şahsında 1736'a kadar ismen varlığını sürdürmüştür. Nadir Şah'ın, Şiraz'da Zend hanedanının saltanatları ortaya çıkmıştır. Kısaca Kaçar hanedanının gelişine kadar uzun·bir karışıklık ve istikrarsızlık dönemi geçmiştir (Aga Muhammed Han'ın saltanatı gerçekte 1779'da başlamıştır. Fakat o ancak 1796'da taç giymiştir). Feth Ali Şah'la (1757-1834) İran entellektüel ve kültürel hayatının merkezi kesin olarak Is f han'dan Tahran'a geçecektir. Felsefi açıdan bu dönemin özelliği çağdaşlarının ne çok iyi anlamış, ne de kabul etmiş oldukları Molla Sadra'nın gittikçe artan önemidir. Biraz açıklık sağlamak için burada geçici olarak f lozo f arı dört gruba ayıracağız.

Birinci olarak felakete çok yakın bir zamanda yaşayanlar vardır. İlkin (1134/1721-1722'de İsfahan'ın kuşatıldığı yıl ölmüş olan) Muhammed Sâdık Erdestânî vardır. Aynı zamanda büyük bir maneviyatçı olan bu filozof zor sınavlardan geçmiştir; çünkü Şâh Sultan Hüseyn'in öfkesini üzerine çekmişti. Elimizde başlıca iki eseri bulunmaktadır. En önemlisi, ruhu ve onun duyusal-üstü yetilerini inceleyen, Mollâ Sadrâ'yı izleyerek aktif hayalgücünün madde-dışılığı görüşünü benimseyip açık olarak İbni Sina'ya ve genel olarak İbni Sinâcılığa karşı tavır alan *Hikmeti Sâdikiyye*'dir (yazarın, yani *Sâdık Erdestânî'nin Şahsi Felsefesi*). Ancak Erdestânî evrensel ruhun cisimlerle bağlantısını açıklamakta daha fazla güçlükle karşılaşmışa benzemektedir. Bu bağlantı bir *tecelli*, *zuhûr*dan (epiphanie) ibarettir ve bireysel düşünen ruhlar evrensel ruhtan ışıyan ışınlardır. Ancak evrensel ruhun şu an için askıda olan bu tecellisi, bu "iniş"i (*tedelli*, Kur'an 53/8'e bakınız) esas olarak neden ibarettir? Eser gerçekte üstadın derslerine bağlı olarak bir öğrenci, kendisi de Erdestânî gibi İsfahan'ın kuşatılması esnasında 1134/1721-1722'de ölmüş olan Mollâ Hasan Gîlânî tarafından kaleme alınmıştır. Buna karşılık bir başka öğrenci, Muhammed Ali İbni Muhammed Rıza, uzun bir giriş yazmıştır.

Bir diğer çağdaş, İbni Sinâ'nın kitaplarını okutan İnayetullah Gîlânî'dir. Fazıl Hindi İsfahânî (1135/1572) on beş civarında eser bırakmıştır. Mîrzâ Muhammed Takî Elmâsî (1159/1746), Muhammed Takî Meclisî'nin (1070/1659-1660) torunu, Muhammed Bâkır Meclisî'nin (1111/1699-1700) babasıdır. Günümüze kadar İran'da bolca okunan tarih ve nasihat kitapları yanında büyük Şiî ansiklopedisi *Bihârü'l Envâr*'ın (*Nûr Denizleri*) yazarıdır. Elmâsî bundan başka XII. İmam'ın büyük gaybubeti üzerine bir kitap yazmıştır. Kutbüddin Muhammed Neyrîzî Şirâzî (1173/1759-1760) saf bir İşrâkîdir: "Aristotelesçilerin mantığı hataya

karşı korunmuş değildir. O kendi kendine yetmez. Yoldan sapmanın kaynağıdır. Bana gelince, ariferin mantığını gerçekte metafiziğin mantığı olarak kabul ediyorum". (1171/1757-1758 veya 1173/1759-1760'da Isfhan'da ölmüş olan) ve kuşatmanın bütün dehşetini gören İsmail Hac-i'i büyük Şii temaları (İmamet üzerine bir eser) felsefi sorular ve çeşitli bilimlerin bütünü üzerine yüz elli civarında eser kaleme almıştı. O özellikle "mevhum (imaginaire) zaman" {"im-

lâ Sadrâ'nın *Kitabü'l Meşa'ir*'i üzerine önemli bir şerhin yazarı olan ve hakkında sadece 1225/1810'da Şirâz'da çalıştığını söyleyebileceğimiz Mîrzâ Ahmed Erdekânî Şirâzî'yi de anmamız gerekir.

Üçüncü olarak Mollâ Cemşid Ali İbni Cemşid Nûrî (1246/1830-1831) ve öğrencileri vardır. Mollâ Ali Nûrî, Muhammed Bîdâbâdî'nin en ünlü öğrencilerinden ve devrin en tanınmış hocalarından biri olmuştur. İsfahan'a yerleşmeden önce Mazenderan ve Kazvîn'de eğitim görmüştür. Ona Mollâ Sadrâ'nın birçok eseri, Şeyh Ahmed Ahsâ'î'nin *Fevaid*'i (*Öğretimler*) üzerine önemli dersler, *Tevhid* suresinin büyük bir tefsiri ve bir Hıristiyan misyonerinin polemiğine verdiği cevabı borçluyuz. Burada ancak bazılarının isimlerini zikredebileceğimiz bir sürü öğrencisi olmuştur: Kendisi de Mollâ Sadrâ'nın birçok eseri üzerine önemli dersler bırakmış olan Mollâ İsmail İsfahânî (1277/1860-1861), hem Mollâ Ali Nûrî, hem Mollâ İsmail İsfahânî'nin öğrencisi olmuş olan Mollâ Agây-ı Kazvînî, Mollâ Sadrâ'nm *Meşa'ir*'i ve *Hikmet-i Arşiye*'si (Arş Hikmeti) üzerine çok geniş bir şerh yazmış olan Muhammed Cafer Lengerûdî (Nâsırüddin Tûsî'nin *Tecrid*'i üzerine şerhi 1255 tarihlidir). Mollâ Ali Nûrî'nin öğrencileri arasında en önemlileri, aşağıda zikredilecek olan Abdullah Zunûzî ile Hâdî Sebzevârî'dir.

Dördüncü olarak Tahran okulu vardır. Feth Ali Kaçar'ın saltanatı döneminde (1797-1834) Tahran'da Hân Mervî medresesi kurulur. Burada ders vermesi için Mollâ Ali Nûrî'ye çağrıda bulunulur. Ancak o en parlak öğrencilerinden birini, Mollâ Abdullah Zunûzî'yi (1257/1841-1842) göndermeyi tercih eder. Bu çağrı bir tür İslâmî bilimlerin merkezinin İsfahan'dan Tahran'a taşınmasının işareti olur. Birçok büyük filozof ününü sağlamak üzere oraya giderler. Bunlar arasında ilk olarak o halde önce Kerbela, daha sonra Kum ve en sonunda Mollâ Nûrî'nin felsefe alanın-

da öğrencisi olduğu İsfahan'da eğitim görmüş olan (Tebriz yakınlarındaki Zunûz doğumlu) Abdullah Zunûzî vardır. Zunûzî, tümü Sühreverdi ve Mollâ Sadrâ zihniyetinde birçok büyük eser bırakmıştır. Bu eserlerin yakınlarda yayımlanacağını umarız. Onun iki oğlu vardı. Onlardan biri Hüseyin Zunûzî matematik ve astronomide uzman olmuşur. Diğeri, (1307/1889-1890'da ölmüş olan müderris, yani en yüksek hoca lakablı) Ağa Ali Zunûzî, filozof olarak babasının ünü düzeyine ulaşmıştır. O da okuttuğu ve şerh ettiği Mollâ Sadrâ'nm çizgisinde birçok eser, özellikle kendisi de Mollâ Sadrâ'yı Farsça'ya çeviren prens İmadüddevle Bedi'ü'l-Mülk Mîrzâ'nın sorduğu yedi soruyu cevaplamak için yazdığı Farsça bir eser (*Bedayi'ül-Hikem*) bırakmıştır. Mollâ Sadrâ'nın ateşli bir tilmizi olan Muhammed Rıza Kumşâhî (1306-1888-1889), çok asil bir ahlâkî şahsiyet olması yanında bir metafizikçi idi. İsfahan'da Mollâ Ali Nûrî ve Muhammed Cafer Lengerûdî'nin öğrencisi olmuş, daha sonra Tahran'a yerleşmiştir. Burada Sadr Medresesi'nde esas olarak Mollâ Sadrâ'nm *Esfar*'ını ve İbni Arabi'nin *Füsûs*'unu okutmuştur. Aynı çizgide ve diğerleri gibi ünlü bir hoca olan Seyyid Ebu'l Hasan Celve (1315/ 1896) Tahran'da Darü'ş-Şifa Medresesinde kırk yıl ders vermiştir. O da töziçi hareket üzerine bir kitap, Sadrâ'nm *Esfâr*'ı, İbni Sina'nın *Şifâ*'sı, Ebherî'nin *Hidayet*'i vb. üzerine çok sayıda dersler bırakmıştır.

Bu üstadların öğrencilerinin sadece adlarını zikretmek bile imkânsızdır. Kuşaktan kuşağa, eserlerini zikretmeksizin sadece Mîrzâ Tâhir Tunikabûnî, Mîrzâ Mehdi Aştiyânî, Mîrzâ Muhammed Ali Şâhâbâdî, Seyyid Hüseyin Bâkûbehî'nin adlarını vereceğiz. Necef'te hocalık yapmış olan bu sonuncu, iki büyük geleneksel çağdaş filozofun, Tahran İlâhiyat Fakültesinde profesör Seyyid Kâzım Assâr ile Kum İlâhiyat Üniversitesi'nde profesör Şeyh Allâme Muhammed Hüseyn Tebâtebâ'î'nin hocası olmuştur. Tebâtebâ'î'ye diğerleri ya-

nmda Mollâ Sadrâ'nın *Esfâr*'mın yeni bir neşri ile Kur'an'ın felsefi bir tefsirini borçluyuz.

13. Şeyh Ahmed Ahsâ'î ve Kirman'da Şeyhî Okulu

Biraz önce zikrettiğimiz filozofların çağdaşı olan Şeyhî okulu tamamen ayrı bir yer işgal eder. "Şeyhîlik" ve "Şeyhî" adlarına gelince, kendisini adlandırmak üzere bu adları seçen okulun kendisi değildir. Mensuplarını çok kısa olarak Şeyh'in, yani Şeyh Ahmed Ahsâ'î'nin öğrencileri olarak adlandırmak üzere bu adları onlara veren, "başkaları"dır. Hatta Ahsâ'î hiçbir zaman bir okul kurmayı düşünmemiştir. O sadece Oniki İmam Şiîliğinin İmamlarının eksiksiz teosofik öğretisine sıkıca sadık kalmak suretiyle başkalarından farklı olmaya çalışmaktaydı. Bu öğretimi, tüm hayatının ürünü olan şahsi düşüncesiyle derinleştirmişti. Bu öğretimin teminatını, yegâne üstadları olarak kabul ettiği bu İmamlarla rüyada yaptığı konuşmaların desteklediği bir iç tecrübede bulmuştu. Bu eksiksiz İmamcılık, tarihi pek örnek alınmaması gereken inatçı bir anlayışsızlıkla karşılaşmıştı. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki o İslâm dünyasında başka yerlerde ortaya çıkan "reformcu" hareketlerden tamamen farklı bir şeyi hedefleyen bir metafizik "reformasyon" özelliğine sahipti.

Kimsenin hiçbir zaman itiraz etmediği bir "Tanrı dostu"nun (velî) bütün özelliklerini sergileyen yüksek bir manevi şahsiyet olan Şeyh Ahmet Ahsâ'î, 1166/1753'de Bahreyn toprakları üzerindeki Ahsâ'da doğmuştu. (X. yüzyılda Karmatlar'ın Nâsır-ı Hüsrev'in ziyaret ettiği küçük bir ideal devlet kurmuş oldukları) Arabistan'ın Basra körfezi kıyısındaki bu bölgede doğan Şeyh Ahmed, saf Arap soyundan gelme görünmektedir. Ancak yaklaşık on beş yılı İran'da geçirmiştir ve şahsiyeti ve öğretiminin İran'da yarattığı yankı ve

şevk olmamış olsaydı, Şeyhîlik diye bir şey şüphesiz olmayacaktı. Manevi yoldaki başlangıçlarını kendi elinden çıkmış hayat hikâyesinden biliyoruz. Şeyhî gelenek onun öğrencisi olduğunu ileri sürebileceği hiçbir üstadı tanımamaktadır. Her şey sanki şu "üstâd-ı gaybî", şu başka sûfîler tarafından da varlığı ileri sürülen "iç üstad"dan başka bir hocası olmamış gibi cereyan etmektedir. Ancak bu iç üstad onun durumunda açık olarak sırasıyla "Ondört Masum"a işaret etmektedir. Bununla birlikte onun derslerini dinlediği bazı üstadlarının adları bilinmektedir. Olağanüstü dolu, ateşli öğrencilerinin bağlılığı yanında maalesef bazı meslektaşlarının da çok insani kıskançlığını uyandırdığı bir hayattan sonra 1241/1826'da Medine'ye üç konaklık bir mesafede ölmüştür. Ailesiyle Mekke'ye yerleşmek niyetindedir. Eseri hatırı sayılır büyüklüktedir: Yüz otuz iki başlık. Aslında bu sayı çok daha büyüktür; çünkü bazı eserleri birçok kitap içeren mecmualardır. Onların hemen hemen tümü taş baskı yayımlanmıştır.

Şeyh Ahmed'in haleflerinin tümü büyük düşünürler ve manevi üstadlar olmuştur. Ancak bu onların başlarına gelecek sıkıntılara engel olmamıştır. İlkin (Hazar Denizi'nin güney doğusundaki) Reşt'te 1212/1798'de doğan ve 1259/1843'te Bağdat'ta ölen ve gerçekten onun manevi oğlu olan Seyyid Kâzım Reştî vardır. Derin metafizik spekülasyonlar konusunda ender bir yeteneğe sahip olan Seyyid Kâzım da maalesef bir kısmı Kerbela'daki evini tahrip eden iki yağmalama olayı sırasında (kendi elinden çıkmış birçok yazmayla birlikte) kaybolmuş olan hatırı sayılır miktarda eser bırakmıştır. Şeyh Ahmed'in ikinci halefiyle okul, merkezini (İran'ın güney doğusunda) bir ilâhiyat medresesi, bir kolej ve matbaaya sahip olduğu Kirman'a taşır. (Kirman'da 1225/1809'da doğmuş, 1288/1870'de ölmüş olan) Şeyh Muhammed Kerim-Han Kirmânî, baba tarafından, o sırada

İran'da hüküm sürmekte olan kraliyet ailesine mensuptu. Kerbela'da Seyyid Kâzım'ın öğrencisi olmuş ve simya, tıp, optik ve müzik de dahil olmak üzere İslâmî ve felsefi bilimler alanının bütününü kapsayan etkileyici bir külliyat (iki yüz yetmiş sekizden fazla eser adı) bırakmıştır. Oğlu Şeyh Muhammed Han Kirmânî (1263/1846-1324/1906) onun yerine geçmiş ve o da koca bir külliyat bırakmıştır. Baba ile oğul arasında, Muhammed Han'la onun halefi olan ve aynı ölçüde büyük külliyatı kısmen yayımlanmamış olarak kalan küçük kardeşi Şeyh Zeynel Abidin-Han Kirmânî (1276/1859-1360/1942) arasında tekrarlanan derin entelektüel ve manevi bir bağ vardı. Nihayet beşinci halef, "Serkâr Aga" denen Şeyh Ebu'l Kâsım İbrahimî (1314/1896-1389/1969) de en ateşli sorunlarla uğraşmak zorunda kaldığı önemli bir külliyat bırakmıştır. Onun halefi ise şu ana ana kadar birçok eseri yayımlanmış olan oğlu Abdürrıza Han Ibrahimîdir. Kirman'da muhafaza edildikleri şekilde üstadların eserlerinin bütünü bin civarında başlıktan oluşmaktadır ve onların şimdiye kadar ancak yarısı yayımlanabilmiştir.

Özellikle XVI. yüzyıldan bu yana Şiî düşünürler arasında iki tavır alış, büyük bir zıtlık meydana getirmiştir: Bir yanda kabaca "eleştirici ilâhiyatçılar" denebilecek "Usûlîler" (*Usûliyyûn*), öbür yanda "temelci (fundemantalist) ilâhiyatçılar"olarak ortaya çıkan "Ahbarîler" (*Ahbâriyyûn*) vardır. Birinciler Şiî hadîslerin meydana getirdiği koca külliyata, hiçbir kesinliğe götürmeyen "dış eleştiri"yi uygulamaktadırlar. İkinciler ise bu külliyatın bütünlüğünü kabul ederek bu eleştiriyi reddetmektedirler. İkinci grubun lideri Muhammed Emin Esterâbâdî'ydi (1033/1623-1624). "Temelciler", mistik teosofinin hiçbir sorununu işin içine karıştırmayan basit insanlar olarak geçinirler. Ancak bu onlar arasında Muhsin Feyz ve Gâzî Sa'id Kummî (bkz. s. 146-148) gibi yüksek düzeyde metafizikçilerin çıkmasına engel

olmamıştır. Bunun nedeni, iki okul arasındaki zıtlık görünüşte özellikle şeriatle ilgili ise de gerçekte Ahbârîlerin hermenötik öncüllerinin etkilerini geleneksel metafiziğin kaynakları üzerinde göstermiş olmasıdır. Ahbârîler ne müçtehidlerin otoritesine, ne hadîs nakilcilerinin insani otoritesine başvurmayıp İmamlardan gelip gelmediği konusunda karar vermek üzere hadîslerin içeriğinin kendisine baş vururlar. Bu öncüllerden dolayı Ahbârîliğin metafizik ve teosofik bir derinleşmeyi beraberinde getirmesi ölçüsünde şeyhî okulun temel pozisyonunu, yani ara (intermédiaire), ancak Ahbârîlerinkine daha yakın olan pozisyonunu anlayabilir ve yerine yerleştirebiliriz.

Şeyh Ahmed Ahsâ'î ve ondan sonra halefleri Şiîliğin negatif (tenzihi) Kelâm'ınm sonuçlarını sıkı bir şekilde takip etmişlerdir. Genel olarak filozofların kullandıkları şekilde "mutlak" varlık fikri, ilk (initiale) bile değildir. Çünkü bu ism-i mef'ul, yani "mutlak" (*absolu*), varlığı özgürlüğe kavuşturan bir *çözücü (absolvens)*, varlığın bir çözülmesi, ayrışmasını (*absolution*) varsayar. Bunu onu ne mastar halinde (var olma=*esse*), ne ism-i fail olarak (var olan=*ens*) ortaya koyarak değil, emir halinde (var olsun=*esto*) tesis ederek yapar. Kozmogoni aşkın bir Adem kuramı biçiminde kendini gösterir. Kendi kendini yaratan fiilinin aynı zamanda öznesi, nesnesi, maddesi, formu ve ereği olan ezelilik-öncesi ilk İrade, metafizik ilk Adem (*Ademü'l Ekber*, Adam le Majeur, *Homo maximus*) olarak ortaya çıkar ve bu Adem'in eşiti olan metafizik Havva, yokluktan, Büyük Uçurum'dan kurtulmuş olan varlığın özgürlügüne kavuşmasıdır. *Adem Maximus* olan bu zirveden babasız ve anasız ortaya çıkmış "babamız" olan Adem ortaya çıkar ve o da dünyevi tarihimizin zirvesini teşkil eder. Aslında o üçüncü Adem'dir, çünkü ilk ikisi arasında Muhammed'i Kelâm veya Ondört Nûrdan meydana gelen Muhammed'i Nûr (Işık) olan "İkin-

ci Adem" vardır. Burada Aristotelesçi madde-formculuğun (*hylemorphisme*) terimlerinin yönü tersine dönmüştür. Madde, nûrdur, varlığın kendisidir, varoluştur. Form, mahiyettir, merhamettir, bu nûru sabitleştiren ve sınırlandıran gölgeli boyuttur. Bundan dolayı madde baba, erkek olandır; buna karşılık form, anne, dişi olandır ve bireyselleştirme ilkesi "imgesel form"dur (*suret misâliyya*) Böylece VI. İmam Cafer Sâdık'ın hadîsi doğrulanmış olur: "Anne ve babalarından dolayı mümin müminin kardeşidir. Onların babaları Nûr, anneleri Merhamettir."

Kutsal İmamların hadîslerinden aynı tür bir yararlanmayla Şeyh Ahmet, okulunun özelliği olan antropolojiyi geliştirmiştir. Bu antropoloji onu "dirilen beden simyası" diye adlandırabileceğimiz şeye götürür. Burada o ikili bir etten beden (*casad*) ayrımı ile - fani etten beden ve baki tinsel beden (*caro spritualis*) ile ikili latif cisim (*cism*) -göksel cisim ve ilk, asli, arketip cisim- ayrımı yapar Bütün bunlar satır satır yeni-Platoncu Proclos'taki ikili tinsel bedene (*okhema*) tekabül eder. (B cesediyle B cisminden meydana gelen) dirilen vücut olayı, simya işlemine paralel bir şekilde anlatılır ve burada Batı bâtınîliğinin öğretimiyle karşılaşırız. Nihayet şeyhî okulunun özelliği olan bir öğreti, üstadlarının "Dördüncü Sütun" diye adlandırdıkları öğreti vardır. Bu öğreti kısaca İmamların bütün "Tanrı Dostları" (Evliya) ile birlikte olmak ve onlara düşman olan herkesle ilişkiyi kesmek (Farsça *tevella* ve *teberra*) yönündeki öğütlerinin genişletilmesinden başka bir şey değildir. Ancak "Tanrı Dostları" (Evliya) fikri, devamlı bâtınî hiyerarşi fikrini ve dolayısıyla içinde yaşadığımız "gizlilik" devrinde onun varlığını belirleyen şartları beraberinde getirir. Âlemin "mistik kutbu" olan İmam'ın gizliliği (gaybet), doğal olarak onun kapısı (bâb) olanın ve dolayısıyla da onunla sonuçlanan tüm hiyerarşinin gizliliğini gerektirir. Genel olarak bu hiye-

rarşiden veya nesilden nesile onun sözcüsü olan insandan (*Nâtık-ı Vâhid*) söz edildiğinde, bu bir insan grubuna işaret eder. Ancak bu kesinlikle bu insanların aleni olarak ortaya çıkmasını, bireysel olarak onların kim olduklarının söylenmesini gerektirmez. Onların gizliliği zorunludur. Hiç kimse bu unvana sahip olduğunu ileri süremez. Onlar ancak İmam tarafından bilinirler. İmam'ın en son mektubunda ortaya konmuş olan nihai isteği ise kendisi tarafından böyle bir yetkiye sahip kılındığını açık olarak ilan eden bir kişinin sahtekâr olacağıdır. İmam ortaya çıkıncaya, zuhûr edinceye (*parousie*) kadar gizlilik hali devam edecektir. Şeyhî okulu üstadlarının bıkıp usanmadan tekrar ettikleri budur. Bundan dolayı ne kadar ilginç olursa olsun, gaybet halinin sona erdiğini söyleyen her dinî hareket, Şiîlikle ilgisini kesmiş demektir ve dolayısıyla Şeyhîlikten geldiğini ileri süremez.

Bu satırlar şeyhî öğretilere kısa bir değinmeden ibarettir. Söylemek istediğimiz her önüne gelenin bu öğretileri anlama seviyesinde olmadığı ve tartışmaların hiçbir zaman sokaktaki insanın seviyesine indirilmemesi gerektiğidir. Ne Şeyhîlerin cevabı dikkate alınarak, ne terminolojilerini anlama zahmetine girilerek aynı itirazlar bıkıp usanmaksızın tekrarlanmıştır. Şarkiyatçılar, belki Roma Kilisesi'nden başka bir model bilmediklerinden Şeyh Ahmed'in müçtehidler tarafından "aforoz" edilmiş olduğunu yazmışlardır. Bu yanlıştır. Hiçbir müçtehid, İslâm'a aforoz kavramını sokmakta hiçbir yetkisi olmayan Mollâ Bargânî'nin Kazvin'deki tamamen şahsi ve etkisiz entrikasına karışmamıştır. Şeyh Ahmed ayrıca Mollâ Sadrâ Şirâzî'nin iki önemli eseri üzerine iki büyük inceleme kitabı yazmıştır. Anlaşılmamasından dolayı şaşkın, üzgün ve çaresiz bir durumda kalan Şeyh Ahmed İsfahan'daki ikinci kalışı sırasında dostlarından birinden, Muhammed İbni Mukîm İbni Şerif Mazenderânî'den *Hikmeti Arşiye* üzerine yazdığı şerhine yöneltilmiş eleştirilere karşı

cevap vermesini istemiştir. (Yayımlanmamış olan) bu esere burada işaret etmemiz gerekir. Bütün bunlar henüz inceleme safhasındadır. Burada daha fazla şey söyleyemeyiz.

14. Cafer Keşfî

Şeyhî okulu ile benzerliği olan bu orijinal düşünüre de ayrı bir yer ayrılması gerekir. Onun eseri XIX. yüzyıl İran'nın teosof-metafizikçilerinin ilgilerini en mükemmel bir biçimde temsil eder. Keşfî, soyu VII. İmam Musa Kâzım'a (183/799) çıkan bir aileye mensuptu. Fars bölgesinde Dârâbgerd'de doğmuş, hayatı süresince Burücerd'de oturmuş ve 1267/1850-1851'de arkasında hem Arapça hem Farsça (halen inceleme safhasında olan) bir düzine konuyu özetleyen bir külliyat bırakarak ölmüştür. Burada ancak bir Kaçar prensi, Feth Ali Şâh'ın oğlu Şehzade Muhammed -Takî Mîrzâ'nm isteği üzerine kaleme alınmış *Hükümdarlara Sunulan Hediye* (*Tuhfetü'l-Mulûk*) adlı Farsça büyük eserini zikredebiliriz. Bu eser iki ciltten oluşmaktadır. Birinci cilt sırasıyla birincisi Muhammedî Ruh'a özdeş kılınan Akıl'ın (*nous*), ilk hipostazın özünü, ikincisi Akıl'ın tezahürleri (*mezâhir*), varlıklarla ilişkileri ve bağlantı noktalarını, üçüncüsü Akıl'ın izleri, etkileri, özellikleri ve işaretlerini ele alan üç kitaba bölünür. İkinci cilt spekülatif felsefe ve hikmet-tarihin geniş bir ansiklopedik sistemleştirilmesidir. Böylece bütünü Farsça kaleme alınmış olması daha da önemli olan bir sistematik geniş özet oluşturur.

Cafer Keşfî'nin sisteminin bütünü, Akıl'la ilgili geleneksel Şiî metinlerine, her şeyden önce Kuleynî'nin büyük derlemesindeki (*Kâfî*) *Akıl Kitabı*'nın I ve XIV numaralı hadîslerine dayanır. 1) Başlangıçların başlangıcında Akıl'a, yaratıklara dönmek, "dünyaya inmek" için İlke'sinden ayrılmayı emreden buyruk vardır. Bu hareketten, Akıl'ın peygamber-

lik görevine (*nübüvvet*) ve literal vahye (*tenzil*) tekabül eden zâhirî yüzü çıkar. 2) İkinci bir buyruk ona İlke'sine dönmeyi emreder. Bu dönüş hareketi Akıl'ın zâhirî yüzünü bâtınî yüzü üzerine "katlar". Bâtınî yüz, *velâyete* veya İmam'ın karizmasına ve vahyedilmiş metnin gizli anlamına ve manevi ilk örneğine (archétype) geri götüren *te'vil*'e tekabül eder. Hangisi olursa olsun herhangi bir gerçekliğin bilinebilirliği, bu gerçekliğin zıddının tezahürünü ve bilinebilirliğini gerektirir. İlâhî Öz, ne benzeri ne zıddı olduğu için, bilinemezdir. İnsan aklının onunla ilgili olarak bilebileceği şey, ilk tecelli, yani Akıl-Nûr olan ve öyle olması bakımından da Muhammedî Ruh, ebedi Muhammedî Hakikat olan tecelli seviyesinde ortaya çıkar. Bu Akıl-Nûr'un tezahürü, zıddının, yani gölgenin, karanlığın, bilgisizliğin tezahürünü gerektirir. Ancak bu, bu zıddın Akıl'ın gölgesi olması demek değildir. Çünkü nûrdan bir varlığın asla gölgesi yoktur. Fakat onun durumu güneş doğduğunda gölgesini gösteren karanlıklara gizlenmiş duvarın durumuna benzer. Böylece varlığın tecellisi, yokluğu açığa vurur. Ancak bu, yokluğun (non-être) varlığa gelmesi demek değildir. Karşı-Varlık (contre-être) varlığı kabul etmez. Fakat varlığın, yani Nûr'un zıddı olan olumsuzluk, hiçlik vardır.

Böylece Akıl'ın metafizik destanının karşısına onun zıddının karşı-destanı konur: Birbirleriyle karşılaşmak üzere iki evren inerler ve çıkarlar ve böylece insan dünyası seviyesinde "Nûr'un çocukları"yla "Karanlık'ın çocukları"nın karışımlarını meydana getirirler. Bu metafiziğin havasını İran düşüncesinin temelinde karşılaşılan kaygının yönetmesi dikkate değer: Ahiret öğretisinin çözüme kavuşturduğu Nûr'la Karanlıklar arasındaki mücadele, Zerdüştçülükte Saoşyant'ın yapacağı gibi zuhur ettiğinde Onikinci İmam'ın eseri olacak olan "ayırma". Akıl'ın dönüş ve geriye gidiş zamanları dünyanın çağlarını teşkil eder. Peygamber-

lik zamanının arkasından gelen velâyet zamanı Cafer Keşfî'yi daha önce örneğini gördüğümüz gibi devirlerinin Joachim de Flore'un tesis ettiği hikmet-tarihin üç devrine tekabül ettirilmesi mümkün olan parakletik (paraclétique)[3] bir hikmet-tarihe götürür. Şiî metafizik bu noktada zirvelerinden birine ulaşır. Bu İranlı düşünürün sistemi, Batı'da XIX. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan büyük metafizik "sistemler"in çağdaşıdır.

15. Horasan Okulları

a) Hâdî Sebzevârî ve Sebzevârî Okulu

"Sebzevâr Bilgesi"nin yüksek şahsiyeti İran'da bizim XIX. yüzyılımızın tam ortasına tekabül eden döneme hakimdir. Onun "zamanının Platon'u" olduğu söylenmiştir ve bir denge sağlamak için "zamanının Aristoteles'i" olduğu da söylenmiştir. Her halükarda Mollâ Sadrâ Şirâzî büyük Şah Abbâs'ın saltanat döneminde felsefe için ne olmuşsa Hâdî Sebzevârî de Nâsırüddin Şâh Kaçar'm saltanat döneminde (1848-1897) felsefe için o olmuştur. Böylece o Mollâ Sadrâ'nın sadık yorumcusu olmuş ve Sadrâ'nın İran filozoflarının "düşünce üstadı" haline getirilmesine katkıda bulunmuştur. Hatta şunu da ilave edebiliriz ki şartlar onun mistik filozof dehasını Mollâ Sadrâ'dan daha serbest bir tarzda

3 Paraclete: Kutsal Ruh'un bir diğer adıdır. Yunancası Parakletos, Latincesi Consolator'dur. Kutsal Ruh'un diğer bir adı olarak bu kelime sadece Yuhanna İncili'nde mevcuttur (XIV, 16, 26; XVI, 7). Kelimenin kök anlamından da çıkarılabileceği gibi "şefaatçı, yardımcı, teselli edici" anlamlarına gelmektedir. Yuhanna'ya göre Paraclete'in görevi İsa'nın görünür varlığı kendilerinden ayrıldıktan sonra tilmizlerinde kalması, onlarda İsa'nın verdiği öğretiyi yaşatması ve böylece Kurtarıcı'nın öğreti ve işine tanıklık etmesidir. Paraclete'in bu yardımcı, teselli edici görevini sadece havarileriyle sınırlandırmamak gerekir. O aynı zamanda Kilise'nin yanılmazlığını ve kutsallığını da teyit eder, destekler. Her bireysel Hıristiyan ruha da değişik şekillerde yardım eder.

ortaya koymasına imkân vermiştir. Bunun nedeni bu devirde safevî devrine göre ifade özgürlüğünün daha fazla gelişmiş olmasıdır.

Mollâ Hâdî Sebzevârî 1212/1797-1798 (İran'ın kuzey doğusunda, Şâhrud ile Nişâbur arasında) Horasan'ın küçük bir şehri olan Sebzevâr'da doğmuştur. Babası Muhammed Mehdi Sebzevârî bu şehrin ileri gelenlerinden biriydi. Mollâ Hâdî ilk tahsilini burada görmüş ve onu yirmi yaşına kadar Meşhed'de tamamlamıştır. 1232/1816-1817'de felsefi incelemelerini derinleştirmek amacıyla İsfahan'a gider. Bu sırada İsfahan gerileme halinde olmakla birlikte hâlâ felsefi ve teolojik ilimlerdeki en büyük üstadların akın ettikleri merkezdi. Burada Mollâ İsmail İsfahânî ve Mollâ Ali İbni Cemşid Nûri (yukarıya bakınız) onun hocaları olmuştur. On yıl sonra beş yıl süreyle ders vereceği Horasan'a geri dönmüş, bundan sonra da hac ziyareti için Mekke'ye gitmiştir. Üç yıllık aradan sonra İran'a döner. Ders verdiği ve evlendiği Kirman'da bir süre kalır. Sonunda kesin olarak yerleşmek üzere Sebzevâr'a geri döner ve bu tarihten sonra Sebzevâr en uzak bölgelerden, Arap ülkelerinden, Kafkaslar'dan, Azerbeycan'dan ve Hindistan'dan tilmizlerin akın edeceği felsefi bir öğretim ve manevi hayat merkezi olur. Öğretimle ve önemli bir külliyatın kaleme alınmasıyla dopdolu bir ömürden sonra Mollâ Hâdî Sebzevârî 1295/1878'de (veya bazı kaynaklara göre 1289-1290/1872-1873'de) ölür.

Bu düşünürün orijinalliği her şeyden önce eserlerinin kişisel havasında, bu eserlerin öncelikle Mollâ Sadrâ'nın kitaplarından, Sühreverdi'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ından, İbni Arabi'nin eserinden ve Şiî İmamlarının hadîs ve geleneklerinden devşirilmiş olan malzemesinin düzenlenme yönteminde açıkca görülmektedir. Hâdî Sebzevârî, Sühreverdi'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ının girişinde en üst mevkiye yerleştirdiği bilgeler kategorisini, yani hem spekülatif felsefe hem mane-

Z ∀ d 1 / N e E 1 I j e 0 T V o E 0 o 1 F o] , ; - = N E > ; e 1 \ E \ o e C
T 1 C , d W G E > o F T E 1 ; N E M o C I o n = 1 E E e N C = 1 o F F 1 E o
V 1 F **I ∀ E** 1 C V & 1 0 I F N C o 1 F F 1 E o F 0 N o o N V C
T L 5 V **Y 0** N 1 N ; + E j o g N 1 I / = E 1 N = o e] 1 g N 1
I = N o \ + I 0 k N L E K 0 n Y ; o g Y 1 o / n L o C Y I N E o + F + F] C
Z 1 N F 1 C " V , 1 0 (N] 1 o Z # , R Z o E , I 1 , E , E e 0 f 0 F > I d
$ 2 U J 2 [@ 1 T N 1 = ; V o F 1 I 0 1 C o 0 N N ; o + # / L T E (o + , 0 N 0 ;
Z + N E 1 k V C o 5 =] 1 = I g e = d F o 1 I T o 1 E 1 1 E E 1 N E o F I 1 0 C + o 0
N + ; + Z V 1 (k N] 1 Z , N > I = I o L C Y E Y o # L E E
. Y \ o d I 0 0 1 1 Z + F o 1 " V , 0 V (1 N] 1 N Z Z , o P N E k g I I o
F + ; = \ 1 V T E b / 1 E = g L = C E Z Y o C] o E ( ) C N 1 / 1 E F 1 N
; = \ 1 V E T 1 N C k I E , E E 1 N F o = I 0 F 1 : 1 o , E 1 1 N F o = I , 0 E 1 1 o F
F = T , Z E 1 8 o A] , = E C 1 d F 0 Z 1 C N V E k N] o E - 1 N E k I Q o E 1 0
g k + o n C j K o - = N E 1 0 g 1 = N Y o Y C o I k Y I 0 Z o N E j g
g = n = F E E E 8 ∀ + ? F o L N M Z ; 1 = d T T 1 Z T I o N E j g E E k F I
T L I N ; + C \ = V + k c j k C E X d] I o c I = V o N + T Y . ; T + X N 1 I
= E C 1 C T + = . I Y 0 E 1 o N o
(1 -] 1 Z e , T O V o + 0 C k e I k E I E o , = \ ∀ N V N k b o p E k N V + N
& V Y \ ] + C 1 I T o 1 ! N o c o C C Y I + I E + N N 0 = d I o
H 2 0 = N o Y I Y I o V 1 F F 1 I E V Z K 0 E o 1 E T
\ = 1 o E + 1 E o + + E N o I] Y F 1 * 0 =] N N C j 1 0 0 = Y T o = d] Y F
I = I I o L V Z 1 d] E 1 F E 0 1 L E E Y P . 0 N 1 g N , o = I = % \ 1 W
0 1 e V e : I 1 b 1 F E 1 o X + 9 V = d Z C 1 = o E = I d 1] C F E 1 o V + 6 Z = 1] V
7 4 E V **1** 5 E o B , = o 9 } = V M 1 o \ : + F - 1 7 M E T Z C 1 b E 1 +
F 1 V g N 1 ∀ ; = T N 1 1 W d 1 Z V 1 = o , T E = Z 0 1 V o d N 1 E E 1 N F o = 1 E o
E \ = 1 o 0 C = o V L + E M Y o n V * Y] N + Y N N K o o 1 N e ;] = 1 o N = d I g 0 N 1 I
Z 1 C o 1 I 0 d g N 1 I / c = L E C 1 e N n = e d F Z e 1 n o E k n F j n ; E f + 0
" = 0 1 / n = 1 \ # ; V ; + F F 1 0) F C E o o
d E F E E o I : + o b > N # , 1 o ; 0 = n o V = \ d , \ E 1 T c = I E 1 j o n F
0 k C N 1 o T 1 e N I e F e] 0 1 o : 1 E 7 1 E 1 E T 5 1 E j , 1 0 N g N
/ = I = 0 o 1 S o C = V + : k E ; F E n = V 1 = N o
L E (E + , 0 N , 1 I T k 1 N E 1 N N ; E 1 N = o L E ∀ N
0 = E 0 1 I I / + : C 1 N c 1 " C , 0 V (1 o -] 1 Z , N C > = I n = d I g N E

ve öğre t mini içeren dört büyük eserden söz edeceğiz. Bunlardan biri *Esfar (Dört Manevi S e ahat)* üzerine kendi başına bütünlüğü olan bir eseri teşkil eden şerhtir. Diğerleri *Şevahidü'l Rubübiye (Ilahi Tecellilerin Şahitleri), Kitabü'l-Mebde v'el-Me'ad (Varlığın Kaynağı* ve *Sonu Kitabı)* ve *Mefatihü'l-Gayb (Gaybın Anahtarlan)* üzerine şerhlerdir. Bu dört şerh, Molla Sadra'nın düşüncelerinin meyvelerinin toplandığı, doğurmuş olduğu güçlüklerle hesaplaşıldığı Sebzevari külliyatını oluşturur. Molla Sebzevari bundan başka Celalüddin Rümi'nin Mesnevi'sinin altı kitabında bulunan en karanlık veya en zor pasajlar üzerine bir şerh kaleme almıştır (eserin bütünü 1285/1868-1869 Tahran taş baskısında büyük boy altı yüz sayfadır). Bu eserde süfilerin mecazlarını aklileştirmeye yönelik bir felse f teşebbüsün varlığını görmeye çalışırsak tamamen yanılırız. "Felsefe" terimi üzerindeki her türlü tartışmayı ortadan kaldırmak üzere burada y ne şunu diyelim ki tasavvuf metafiziğinin Kelam'ın akılcı ilahiyatçıları karşısında durumuna benzer şekilde bu, akılcı f lozoflar karşısında bulunan bir Işra k meta f zikçinin eseridir.

Bir diğer büyük eser, *Esrdrü'l-Hikem (Hikmetlerin Sırlan)* varlığın meydana gelişi ve öte dünya öğretisiyle ilgili meselelerin bütününü ele alır ve ibadetlerin hatmi anlamını açıklar. Yazar kendisini ziyaret etmek üzere Sebzevar'a gelmiş olan Nasırüddin Şah Kaçar'ın isteği üzerine bu kitabın *Hidayetü't-Talibin (Araştıncılara Kılavuz)* adıyla bir özetini d vermiştir. Molla Sadra, Muhsin Feyz, Gazi Sa'id Kummi gibi Sebzevar üstadı, İmamların metinlerinde teklif edilen öğretimi ortaya koymakta çok büyük haşan gösterir. Ilahi İsimler üzerine büyük incelemesi *(Şerh-i Esma')* aslında bir Şii duasının şerhidir. Ilahi İsimler (Ibni Arabi'ye bakınız) ham kozmogonik, hem de ayinsel bir işleve sahiptirler. Bu sonuncu işlevleri bakımından onlar varlığın Meleküt'a ve 11-ke'ye dönüşünün organlarıdırlar. Nihayet Arapça ve Fars-

ça on altı kitaptan meydana gelen çok önemli bir mecmuayı zikretmemiz gerekir. Bu eserin kaleme alınmasını doğuran sebep, öğrencilerin veya mektup arkadaşlarının sordukları sorular olmuştur. Burada ancak kendilerine verilen derin cevaplarla birlikte bu soruların arz ettiği en büyük öneme işaret edebiliriz. Onların çeşitliliği Mollâ Hâdî Sebzevârî için gündemde olan endişelerin neler olduğunu anlamamıza imkân vermektedir.

Sebzevâr felsefi ocağını canlandıran ateşli heyecanın dönemi için ne ifade ettiğini anlamak için daha önce söylediğimiz gibi İran'ın bütün bölgelerinden ve başka yerlerden gelen birkaç öğrencinin adlarını zikretmemiz gerekir. Onlar arasında üçüne yukarıda işaret ettik. Kendi paylarına onlarla da İran'da geleneksel felsefenin belli başlı öğretim merkezleri olan Tahran, Tebriz, Kum, İsfahan, Şirâz ve Meşhed'de yeniden karşılacağız. Araştırmaların şu andaki durumu maalesef sadece en tanınmışlarının adlarını zikretmemize imkân vermektedir. Bunların eserlerinin bir araya getirilmesi işi başarıyla sonuçlanmış olmaktan henüz uzaktır3 rk saolmzKl n

lim. Şeyh Ahmet Ahsâ'î'nin, *Bilgi Kitabı* vesilesiyle Muhsin Feyz Kâşânî'ye (yukarıya bakınız) yöneltmiş olduğu eleştirilere bir cevap yazmış olan Ağa Mîrzâ Muhammed Yezdî (Fâzıl Yezdî) hocasından bu konuda görüşünü ortaya koymasını ister. Hâdî Sebzevârî'nin buna cevabı da "on altı kitaplık mecmua"da içerilmiştir. Mîrzâ Seyyid Ebu Talib Zencânî diğer kitapları yanında *Usülilerle Ahbarileri* ikiye bölen yukarıda sözünü ettiğimiz büyük tartışma, yani müçtehidin özellikleri *(içtihad-u taklid)* üzerine bir kitap yazmıştır. Hâdî Sebzevârî Meşhed'de ders verdiği sırada Mollâ İsmail Ârif Bucnûrdî onun derslerini takip etmekteydi. Mîrzâ Hüseyin Sebzevârî Tahran'da ders vermiş ve yukarıda zikrettiğimiz Tahran okulundaki hocaların meslektaşı olmuştur. Onun da öğrencileri olarak Mîrzâ İbrahim Zencânî, Ahûnd Hidacî (yukarıya bakınız) ve Kum İlâhiyat Üniversitesi'nde ders vermiş olan Mîrzâ Ali Yezdî vardır.

b) Meşhed Okulu

Bütün Şiîlerin hac yeri olan, VIII. İmam'ın, yani İmam Ali Rıza'nın (203/818) mezarını içinde bulunduran, Horasan'ın kutsal şehri Meşhed, yüzyıllar boyunca içinde *hikmet-i ilahfyye* (teosofi) öğretiminin temsil edildiği medreselere sahip olmuştur. Ancak biz burada onu sadece Mollâ Sadrâ'nın ve okulunun Horasan'ın entelektüel ve manevi hayatına verdirdiği atılımın devam ettiricisi olma özelliği bakımından ele alacağız. Özellikle iki kişiyi, Sebzevar'da felsefe tahsili görmüş olan Aga Mîrzâ Muhammed Sarûkadî ile Sebzevâr'da altı yıl süresince Mollâ Hâdî Sebzevârî'nin öğrencisi ve daha sonra Meşhed'de şeyhülislâm olmuş olan Mollâ Gulâm Hüseyin'i (1318/1900-1901) zikredeceğiz. Bu iki üstaddan da burada Meşhed okulu diye adlandırdığımız şeye özel çehresini kazandırmış olan diğer iki üstad, Meş-

hed'de uzun süre ders vermiş ve felsefede olduğu gibi din bilimlerinde de şöhret kazanmış (*müçtehid* diye kabul edilmekteydi) Hacı Fâzıl Horâsânî (1342-1923-1924'te ölmüştür) ile aynı şekilde Meşhed'de felsefe okutmuş ve tamamen Mollâ Sadrâ çizgisini izlemiş olan Aga Buzurg Hakîm (1355/1936-1937'de ölmüştür) çıkmıştır Zâhirîlerin Şiîliğin sürekli iç dramım devam ettiren eleştirileri maalesef bu sonuncuyu hocalığı bırakmaya zorlamıştır. Onun ölümü Horasan'da felsefe öğretiminde büyük bir boşluk bırakmıştır. Bu iki büyük şahsiyet de öğrenciler yetiştirmiştir. Bu öğrenciler arasında Aga Mîrzâ Han Bucnûrdî din bilimleriyle felsefi bilimlerin öğretimini birleştirme yönündeki yeteneğiyle temayüz etmiştir.

Bu noktada İran'ın entelektüel hayatında temel bir olay araya girer. Bu, şu anda hüküm süren Muhammed Rıza Şâh Pehlevi'nin etkisiyle İran üniversitelerinin çoğalması olayıdır. İki devlet üniversitesi, Tahran ve Meşhed üniversiteleri, görevi kesinlikle sadece mollâ yetiştirmek olmayan, geleneksel felsefeyle ilgili olanlar da dahil olmak üzere İslâmî bilimleri geniş ölçüde yaymak olan ilâhiyat fakültelerine sahiptir. Meşhed okulu hakkındaki bu çok kısa hatırlatmamızı Meşhed Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde profesör olan genç bir felsefe hocasının, Seyyid Celâlüddin Aştiyânî'nin eserini zikrederek bitireceğiz. Onun yönü, faaliyeti ve üretkenliğinin özelliğini belirtmek için en iyi söyleyebileceğimiz, yeniden canlanan bir Mollâ Sadrâ olduğudur. Yukarıda adı geçen üstadların temsil ettiği geleneksel felsefeden çıkmış olan eseri daha şimdiden hatırı sayılır büyüklüktedir: Metafizik ve mistik açıdan varlık üzerine büyük bir kitap, Dâvud Kayserî'nin İbni Arabi'nin *Fûsûs*'u üzerine şerhinin girişi hakkında geniş bir inceleme (bu incelemenin yedi yüz sayfalık ilk cildi, konuyla ilgili problemleri derinleştirmekte ve devam ettirmektedir), olağanüstü not-

Burada ilk kez teşebbüs ettiğimiz büyük düşünürler ailesi tablosu bir sonuç gerektirmemektedir. Çünkü geleneksel İslâm felsefesinin, özellikle Şiî geleneği felsefesinin kapanmış olduğunu düşünmüyoruz. Burada göz önüne aldığımız sadece bu felsefe oldu. Örneğin Muhammed İkbal gibi şahsiyetlerin eseri bize felsefe tarihinin bir başka bölümüne ait gibi gelmektedir. Geleneksel felsefenin geleceğine gelince, ondan ancak tehlike ve ümitleri teşhis ederek söz edebiliriz. Belki hava ulaşımı genelleşinceye kadar İran'ın çok uzak kaldığı ve orada geleneksel felsefenin uzun süre yıkıcı etkilerden korunduğu düşüncesi ileri sürülebilir. Her neyse bu dönem artık bitmiştir. Bugün tehlike ve umutlar, kaynaklarını hem Doğu'dan hem Batı'dan almaktadır.

Doğu'yla ilgili olarak şunu diyebiliriz ki ne geleneksel felsefelerini, ne çağdaş Batı felsefelerini derinliğine özümleyemedikleri için iyi niyetleri yetersizliklerini telafi etmeyen bazı aceleci sentezler ortaya atan az çok reformcu çok fazla sayıda denemeci ortaya çıkmıştır. Bunların eserleri Batı'da gereğinden çok sayıda bulunan sahte bâtınîciliklerin doğulu

karşılıklarıdır. Bu her iki grup da karışıklık ve düzensizliği artırmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Burada durum kısaca şu noktaya gelmekt fřl âm

olduğu devasa problemlere ancak bütün olarak bu gelenek karşı koyabilir. Müslüman metafizikçilerimizin verdiği ders, bâtmîliliklerin, yani iç dünyaya önem vermelerin bir iç yeniden doğuş olmaksızın mümkün olduğunu düşünmemiş olmalarıdır. Bir gelenek ancak sürekli bir yeniden doğuş olduğu takdirde canlı olabilir ve canlı bir şey aktarabilir.

Kısalt a zorunluluğundan ve şarkiyatçı ol ayan araştırıcıların kullanı mı kolaylaştır ak için bu bibliyografyada istisnai duru lar dışında iç ol azsa bir atı dilinde girişi ol ayan rapça veya arsça oğulu eserler veya etin neşirleri yer ala aktadır. Her bölü de kronolo ik sınırla a beni sen iş, ancak bir aynı ya aın çalış aları grup alinde veril iştir.

RİN İ Ö ÜM

M. HOR N, ie spekulative und positive heolo ie des Islams nach Razi und ihre Kritik nach usi, eipzig, 1 1 – H. OUST, Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takiddîn Ahmad Ibn Taymîya, le aire, 1 – N S 'İN, orrespondence philosophique avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen, yay. Ş. Yaltkaya, irişi yazan H. orbin, İstanbul-Paris, – N KH UN, he Muqaddimah, an Introduction to History, rapça'dan çev. . Rosent al (ollingen ries X L), Newyork, – Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima), çev. V. Monteil, Paris, Sindbad, – e Voyage d'Occident en Orient, çev. ve takdi eden . eddadi, Paris, Sindbad, 1 0 – R. RN EZ, 'Oeuvre de Fakhr al-Dîn R zî, commentateur du Qorân et philosophe (Cahiers de civilisation médiévale, /), Poitiers, 0 – . H , Ibn Khaldûn's Philosophy of History, icago, 1 – . KHOE , A Study on Fakhr al-Dîn Râz and his ontroversies in Transoxiana (Rec erces publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de eyrout . Seri , cilt XXX) yrout , – J. V N ESS, ie Erkenntnislehre des 'Adudoddîn al-Icî (al-Ijî), Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawâqif, Wies den, – . Y Nİ (İbni Seb'in'in öğrencisi), Epitre sur l'Unicité Absolue, çev. M. odkiewicz, Paris, les eux Océans, .

1KNC1 BÖLÜM, 1. Madde

RUZBEHAN BAQLI SHİRAZİ, *Le]asmin des* Fidcles *d'Amour,* Farsça tasa v uf eeri, H. Co r in ve M. Mo'in tara f ndan yapılan birinci b lümünün çevirisi ile birlikte yayınlanmışur, Bibliotheque İranienne, 8. cilt, Teheran-Paris, 1958 - *Commentaire sur !es para d xes* des *sou f s,* H. Corbin tara f ndan yazılan Fransızca bir önsözle birlikte yayınlanmış olan Fa r ça metin, Bibi. Iranienne, 12. cilt, Teheran-Paris, 1966 - H: CORBİN, En *Islam iranien, aspects spirituels* et *philosophiques,* cilt. III, Paris, Galli n ard, 1971-1972 (yeni b sımı 1978)

1KNC1 BÖLÜM, 2. Madde

H. RİTTER, *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott* in *den Geschichten* des *Faıiduddin 'Attdr,* Brill, *1955* - F.'ATTAR, *Le* Livre divin *(Elahi-Nameh),* Fransızca'ya çev. F. Rouhani, Paris, Albin Michel, 1961 - *Le* Livre *de L ' preuve (Musibatnama),* Fransızca'ya çev. 1. de Gastines, Paris, Fayard, 1981.

1KNCI BÖLÜM, 3. Madde

Traitt des compagnons-chevaliers (Rasd'il-e]avdnmardin), M. Sar r f tarafından yayınlanan, H. Corbin'in analitik bir Giriş'ini yazdığı yedi "Fü t vvet-name" mecmuası, Bibi. İranienne, 20. cilt, Teheran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1973 - Abü al-Najtb SOHRAVARDI, *A Sufi Rule for Novices* **(K.** *A d b al-Muı i in),* çev. ve giriş yazan M. Milson, Harvard, 1975- 'Omar SOHRAVARDİ, *T e* ' wdr i *al-Ma'd r ,* kısmen çev. W. Clarke, L hore (yeni basımı 1979).

IKNC1 BÖLÜM, -. Madde

H. CORBIN, *L'Imagination crtatrice* dans *le sou f sme d1bn 'Arabi,* Paris, Flamnıarion, 1958 (2. b skı 1977) - Cr e tive *Imagination* in *the S u sm of* I b *'Arabi,* Ingilizce'ye çev. R. Mannheim, Bollingen S ries XCI, Princeton, 1969 - O. YAH1A, *Histoire et classification d l'oeuvre* d'I b *'Arabi,* Institut français de Da n as, 196- - IBN 'ARABi, *Sufis of Andalusia (Rüh al-quds* and *al-Durrat al-Fdkhirah),* İngilizce'ye çev. R.W.J. Austin, London, 1971 - *Les Sou f s d'An d lousie,* bir önceki eserin Fransızca versiyonu, çev. G. Leconte, Paris, Sindbad, 1979 - *The Be:els of Wisdom (Fosus al-Hikam),* Ingilizce'ye çev. R.W . . Austin, Paulist Press, 1980 - *L'Alchimie du Bonheur Pa r ait (Fütühat'ın* 167 b lümü), çev. 5. Ruspoli, Paris, Berg Inte r tional, 1981 - *L'Arbre du Monde (Shajarat al-Kawn),* çev. M. Gloton, Paris, L e Deux Oceans, 1982 - *Le* Livre *de l'Arbre et des quatre Oisea u* **(K.** *al-Ittihdd alkawni),* çev. D. Gril, Paris, Les Deux Oc e ns, 1984 - EMiR ABD EL-KADER, Ec*rits spirituels,* çeviren ve takdim eden M. Chodkiewicz, Paris, le Seuil, 1982 - P. LORY, *Les Commentaires tsottriques du Coran d'aprts 'Abd al-Ra : aq al-Qds*hdni, Paris, L e Deux Oc e ns, 1980 - T:IZUTSU, *S u sm* and *Taoism, a Com p rative Study of K e Philosophical Conc e ts,* Tokyo, Iwanami Shoten, gözden geçirilmiş yeni baskısı 1983.

İKİNCİ BÖLÜM, 5. Madde

F. MEİER, "Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des İslâms", *Eranos-Jahrbuch XIV*, Zurich, 1946 – NAJMODDİN KOBRA, *Die Fawâ'ih al-Jamâl wa-Fawâtih al-Jalâl...eine Darstellung Mystischer Erfahrungen im Islam...*, yay. ve açıklamalar veren F. Meier, F. Steiner, Wiesbaden, 1957 – 'Azizoddîn NASAFİ, *Le Livre de l'Homme Parfait (K. al-İnsân al-Kâmil)*, Farsça tasavvuf eserleri mecmuası, bir önsözle birlikte yay. M. Molé, Bibl. İranienne, 11. cilt, Téhéran-Paris, 1962 – *Le Livre de l'Homme Parfait*, çev. I. de Gastines, Paris, Fayard, 1984 – H. CORBİN, *L'Homme de Lumière dans le soufisme iranien*, "Présence" yayınları, 1971 (yeni basımı 1984) – *The Man of Light in İranian Sufism*, İngilizce'ye çev. N. Pearson, London, Shambala, 1978.

İKİNCİ BÖLÜM, 6. Madde

H. LANDOLT, Nûruddin İsferâyinî ile öğrencisi 'Alaûddevle Simnânî arasındaki mektuplaşmaları içeren *Correspondence spirituelle*, Fransızca bir önsözle birlikte yayınlanmış olan Farsça metin, Bibl. İranienne, 21. cilt, Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1972 – *Nuruddin Abdurrahmân-i İsfarayinî* (1242-1317), yayın ve çeviri, Paris, Verdier, 1986.

İKİNCİ BÖLÜM, 7. Madde

F. MEİER, "Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des İslâms", *Eranos-Jahrbuch XVIII*, Zurich, 1950 – J.K. TEUFEL, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alî-e Hamadânî (1385)*, Leyde, 1962.

İKİNCİ BÖLÜM, 8. Madde

JALALODDİN RUMİ, *The Mathnawi*, eleştirel notlarla yayınlayan, İngilizce'ye çeviren ve şerh eden R.A. Nicholson, 8 cilt, Cambridge University Press, 1925-1940 (3 ciltten meydana gelen yeni basım Luzac, 1977) – *Discourses (Fîhi mâ fîhi)*, çev. A.J. Arberry, Newyork, 1972 – *Dîvâni Shamsi Tabrîz* (seçilmiş şiirler), çev. R.A. Nicholson, Cambridge Univ. Press (yeni basımı 1977) – *Mystical Poems (Dîvâni Shamsî Tabrîz*'den seçmeler), çev. A.J. Arberry, Chicago Univ. Press, 1968 (yeni basımı Westview Press, 1978); *Le Livre du Dedans, Fîhi mâ fîhi*'nin De Vitry-Meyerovitch tarafından yapılmış olan Fransızca çevirisi, Paris, Sindbad, 1978 – A. Schimmel, *The Triumphal Sun*, London, East West Publ., 1978 – W.C. CHİTTİCK, *The Sufi Path of Love, The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany, Suny Press, 1983.

İKİNCİ BÖLÜM, 9. Madde

H. CORBİN, "Symboles choisis de la Roseraie du Mystère de Mahmûd Shabestarî", *Trilogie İsmaélienne*'de, Bibl. İranienne, 9. cilt, Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961 – M. SHABESTARİ, *The Secret Garden (Golshan-e Râz)*, çev. J. Pasha, New York, Dutton, 1974.

İKİNCİ BÖLÜM, 10. Madde

R.A. NİCHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge Univ. Press, 1921 (Abdülkerim Cîlî üzerine önemli bölüm).

İKİNCİ BÖLÜM, 11. Madde

N. POURJAVADY and P.L. WİLSON, *Kings of Love, The Poetry and History of the Ni'matullâhî Sufi Order*, Téhéran, 1978.

İKİNCİ BÖLÜM, 13. Madde

JAMİ, *Salâman va Absâl*, Fransızca'ya çev. A. Bricteux, Paris-Bruxelles, 1911; *Bahârestan*, çev. H. Massé, Paris, 1925 – Youssouf et Zoleikha, çev. A. Bricteux, Paris, 1927 – *The Precious Pearl (al-Durrah al-Fakhirah)*, İngilizce'ye çev. N. Heer, Albany, 1979 – *Les Jaillissements de Lumière (Lavâyeh)*, çev. ve önsöz yazan Y. Richard, Paris, Les Deux Océans, 1982 – F.'IRAQI, *Divine Flashes (Lama'ât)*, çev. W.C. Chittick ve P.L. Wilson, Paulist Press, 1982.

İKİNCİ BÖLÜM, 16. Madde

M. DE MIRAS, *La Méthode spirituelle d'un Maitre du Soufisme iranien: Nûr 'Alî-Shâh*, Paris, 1974 (H. Corbin'in önsözü ile).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

R. STROTHMANN, *Die Zwölfer-Schî'a, zwei religionsgeschichtliche Characterbilder aus der Mongolenzeit*, Leipzig, Harrasowitz, 1926 (Nâsirüddîn Tûsî üzerine önemli bölümü) – *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Göttingen, 1943 – Shihâboddin Shâh HOSAYNI, *True Meaning of Religion (Risâla dar Haqiqati Dîn)*, Farsça metni yayınlayan ve İngilizce çeviriyi yapan W. İvanow, Bombay, 1933 – W. İvanow, *Kalâmi Pîr, a Treatise on Ismaili Doctrine, Also (Wrongly) Called Haft-Babi Shâh Sayyid Nasir*, Bombay, 1935 – *Ismaili Litterature, a Bibliographical Survey*, Téhéran, Ismaili Society Series, no. 15, 1963 – Nasiroddîn TUSI, *The Rawdatu't-Taslim Commonly Called Tasawworat*, Farsça metni yayınlayan ve İngilizce'ye çev. W. İvanow, Leiden, Ismaili Society Series, no 4, 1950 – Allameh AL-HILLI, *Al-Bâbu'l-'Ashar (A Treatise on the Principles of Shi'ite Theology)*, çev. W. McElwee Miller, London, Royal Asiatic Society, 1958 – H. CORBİN, *Trilogie ismaélienne* (Abû Ya'qûb Sejestânî, Sayyid-nâ al-Hosayn ibn 'Alî, Mahmûd Shabestârî), Fransızca çeviri ve şerhle birlikte yayınlanan metinler, Bibl. iranienne, 9. cilt, Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961 – *L'Ecole shaykhie en théologie shî'ite*, F. Bahmanyar'ın Farsça çevirisi ile birlikte, Téhéran, 1967 – *En Islam iranien* (bkz. İkinci Bölüm, 1. madde), cilt IV (l'école d'Ispahan, l'école shaykhie, le Douzième Imâm – *La Philosophie iranienne Islamique aux XVII et XVIII. siècles*, Paris, Buchet-Chastel, 1981. *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII. siècle jusqu'à nos jours*, Üç Cilt: I. Mîr Damâd'dan Şemsâ Gîlânî'ye kadar; II. Seyyid Ahmed 'Alevî'den Muhammed Bâkır Sebzevârî'ye kadar; III. Gâzî Sa'id Kummî'den Abdürrahim Demâvendî'ye kadar. Arapça ve Farsça metinler S.J. Ashtivânî tarafından seçilmiş ve takdim edilmiş-

tir; analitik girişler ise H. Corbin tarafından yazılmıştır (Bibliothèque Iranienne), Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1972-1976 – Mollâ Sadrâ SHİRAZÎ, *Le Livre des Pénétrations métaphysiques (Kitâb al- Masha'ir)*, Farsça versiyonu ile birlikte Arapça metni yayınlayan B.-M. Mérza 'Emâdoddawlah; Fransızca çeviriyi yapan ve notlar ekleyen H. Corbin, (Bibliothèque Iranienne, 10. cilt), Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1964 (yeni basımı 1984) – *The Wisdom of the Throne (al-Hikmat al-'Arshîya)*, çev. J.W. Morris, Princeton, 1981 – Hâdî SABZAWARÎ, *Sharh-i Ghurar al-Farâ'id* or *Sharh-i Manzumah*, Part one: *Metaphysics*, yay. M. Mogaghegh ve T. İzutzu; İngilizce girişi yazan T. İzutsu, Téhéran, 1969 – *The Metaphysics*, İngilizce'ye çev. M. Mohaghegh ve T. İzutsu, Téhéran-Montreal, 1977 – Haydar AMOLI, *La Philosophie shî'ite (Jami'al-asrar ve Fi ma'rifat al-vojud)*, H. Corbin ve O. Yahia'nın ikili önsözleriyle yayınlanmış metinler, (Bibliothèque iranienne, 16. cilt), Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1969 – *Le Texte des Textes (Nass al-Nosûs), Commentaire des Fosûs al-Hikam d'ibn 'Arabî*, H. Corbin ve O. Yahia'nın ikili önsözleriyle yayınlanmış girişler (Bibliothèque iranienne, 22. cilt), Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1974 – P. Antes, *Zur Theologie der Schî'a, eine Untersuchung des Jâmî' al-asrâr...von Sayyed Haidar Amolî*, Fribourg-en-Brisgau, 1971 – İBN KAMMUNA, *Examination of the Three Faiths*, Arapça'dan bir giriş ve notlar ekleyerek İngilizce'ye çev. M. Perlmann, Los Angeles, U.C.L.A., 1971- MİR DAMAD, *Kitâb al-Qabasât*, T. İzutsu'nun İngilizce bir önsözüyle M. Mohaghegh tarafından yayınlanmıştır, Téhéran, 1972 – S.H. NASR, *Sadr al-Dîn Shîrâzî and his Transcendent Theosophy*, Téhéran, 1978- D: SHAYEGAN, *Hindouisme et Soufisme*, Paris, yay. la Différence, 1979 – J.P. DUCASSE, "Sadrâ Shîrâzî (Mollâ Sadrâ)", *Encyclopaedia Universalis*, 14. Cilt'te, Paris, 1980.

KiB0d• • • • •
KlC0d• • • • •
YhC0d5ˆ]0h •
^m•39• •
#r•,;}l0a4;i •• • •
#o*0• 0iM};oM•• •
$ & %•&
Zp8ly6R •
#oDJ0Wx Yx • • •• • •
•
#oDJ0d• • • • • • •
• • • • •
• • •
YoW;d7;h•M};•
$p[8b• • &
Yo\0ad}0o‰ •• • • • •
•
Yo]0aŽ…d5•<L •
$p[8b• & & • •
$p[:• "!& &
Yo`0;aq;=;o•M • • • • •
• • •
Yo\0a • Yi0d ´‰ •
Yo\0Ma•sMW\;jM •
Yo\0da5•;oM••
Yo\0Waf]0osN†L •
Yo\0;afoMFM •
Yo]0a•• • • • • • • •
• • •
• •
Yo\00asN‰dNYMW •
Yoa0L5YT_ M ••
Yoa0.MŽM.•d5;•Y;iN •
Yoa0sNWYN•
Yoa0Nc]0Na•]0j• •
Yoc0Nh]BM0•d • ••
Yoa0;Nu]0MG•MW •
Yqa0MNNYN†M •
Yoa0;Mf\qM?Š •
Yoa0NYN •
Yoa0NYN\;i •
Yoc0NYN\L•W•• •• •
YofY7;• •
Kog0d}•0•
Yqi0H •
‡os0d4•x]••

You0d4;xs\JxNd••
Z•8k8v•• • • •
YŽn;Wo;><N •
YŽh0;fWf?‹qM •
^•k8X• •
YŽh0.WŽN.•d…h•];i •
YŽi0;WsN?Œ€N†L •
YŽi0WN •
YŽl0WN\;i• • •
YŽj1Wt]tW•• •
Yu0\}0• •
Yz0df•@ ••
Y€d&M\Wq•M•\M •
Y€dMW •
Y•€V7;0Madx•7d•t • •

%05f,4a;• •
%f05J7M;Xafi;•• • •
%f05JMa 5M•];l •

&004|•XÂÔÈP0€ ƒÁ%•• €0 €

L

M

Ş

T

Tabe

Y

Z

Bu kitap, 1903-1978 yılları arasında yaşamış ünlü Fransız Doğu bilimcisi, daha özel olarak İran çalışmaları (İranoloji) uzmanı Henry Corbin'in *İslâm Felsefesi Tarihi* adlı ünlü eserinin *İbni Rüşd'ün Ölümünden Günümüze* alt başlığını taşıyan ikinci ve son cildinin dilimize çevirisidir. Corbin'in bu eserinin ilk cildini Prof.Dr. Hüseyin Hatemî'nin çevirisi ve bu çeviriye eklediği sunuş ve notlarıyla daha önce *İslâm Felsefesi Tarihi, Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne* başlığıyla yayımlamıştık. Bu ikinci ciltte Corbin, İslâm felsefesinin İbni Rüşd'ün ölümünden günümüze kadar uzanan yaklaşık sekiz yüz yıllık daha uzun dönemini, bu döneme hâkim olduğunu düşündüğü belli başlı üç düşünce kanalı, Sünnî Düşünce, Tasavvuf Metafiziği ve Şiî Düşüncesi kanalları çerçevesinde inceliyor ve bu üç düşünce kanalına veya felsefe hareketine mensup aşağı yukarı kırk beş Müslüman düşünür, filozof, kelâmcı veya mutasavvıf, bunların hayatları ve eserleri, sistemleri hakkında bilgi ve açıklamalarla birlikte bazı değerlendirmeler yapıyor. Corbin'in eserinin bu cildini dilimize çeviren Ortaçağ İslâm felsefesi konusunda yaptığı önemli çalışmalarla tanınan Prof.Dr. Ahmet Arslan, çevirinin başına eklediği geniş önsözünde Corbin'in hayatı, eserleri ve felsefi kişiliği hakkında bilgiler vermekte, yazarın İslâm Felsefesi Tarihi'ni yönlendiren felsefeye, İslâm'a, İslâm felsefesine ilişkin bazı iddia ve tezlerini tartışmakta, ayrıca eserde karşımıza çıkan bazı önemli dinsel, felsefi kavramlar, akımlar, kişiler konusunda kaleme aldığı aydınlatıcı dipnotlarla kitabı zenginleştirmektedir.



İLETİŞİM 665

TARİH DİZİSİ 18

